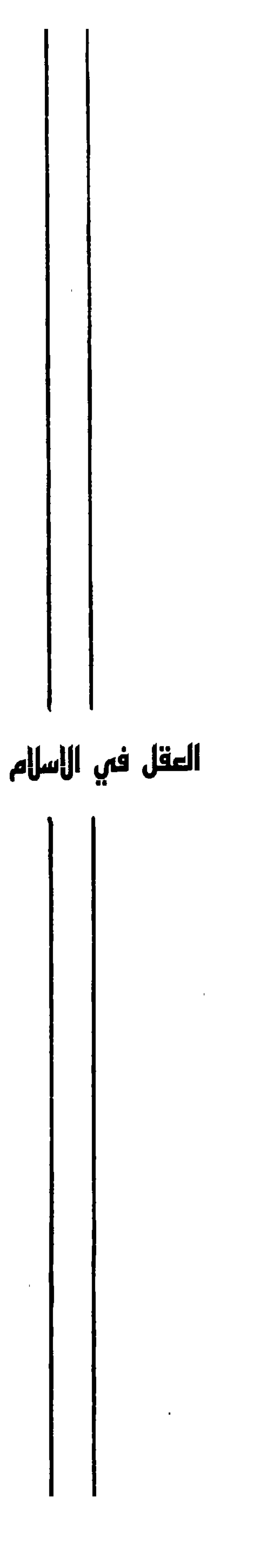
العقل في الإسلام

بحث فلسفي في حدود الشراكة
بين العقل العلمي والعقل الديني

خليل أحمد خليل

دار الطليعة للطباعة والنشر
بيروت


العقل في الاسلام

بيروت ـ لبنان
ص.ب. ١١١٨١٣
تلفون ٣٠٩٤٧٠
٣١٤٦٥٩

الطبعة الأولى
آب (أغسطس) ١٩٩٣

إشارات*

* هذا النّص العقلي موضوع بطريقة علميّة مجرَّدة، لا تتبنّى أيّة كتابة تقديسيّة في الموروث والحاضر؛ ويتركُ واضعه حرّية الاعتقاد لقارئه، فيمكنه أن يضفي ما يشاء على المقروء من عبارات التبجيل والتعظيم والتقديس، وفقاً لمعتقده. ولا يرى الكاتب العلمي أنَّ من حقّه، ولا من واجبه، أنْ يعالج مسائل اعتقادية بطريقة اعتقادية.

** هدف هذا النص فتح باب العقل على مسائل مكبوتة، موقوفة، مختلف فيها؛ ويأمل واضعه ألّا يكون النّص ناقصاً في وضوحه، فقيراً في تبيان مستويات النقد العقلي لما هو معقول،ولا معقـول في روايتنا التاريخية وصورتنا المعرفيّة.

*** يستشهد المؤلف، هنا، بدعوة الشاعر محمد علي شمس الدين (أميرال الطيور، ١٩٩٢، ص ٢٧):

«أنتَ أقفلتَ المدى قبل الرحيل فافتح البابَ قليلاً يا ولدْ»

فهل استطاع عقل الولد فتحَ الباب قليلاً، ورأى شيئاً من المسكوت عنه أو المكبوت فيه؟ هنا مسألة الحرّية تسترجع كلَّ معانيها، كل قواها، من خلال محاولة تقديم معاقلة، قوامها تطبيبُ العقل بأطيب ما فيه. فطوبى للغرباء العاقلين، المندهشين من جني عقلهم ومعارفه المُبتكرة.

صور ٢٦/ ٨/ ١٩٩٢

خ. أ. خ

□ تفضّل بمراجعة مخطوط الكتاب الدكتور عصام نور الدين، أستاذ اللغة العربية في الجامعة اللبنانية، فله أطيب الشّكر وأوفر المودّة المتواضعة.
بيروت في ١٦/ ١٢/ ١٩٩٢.

مشرع البحث

- ١ -

مداخل عقلية إلى العقل

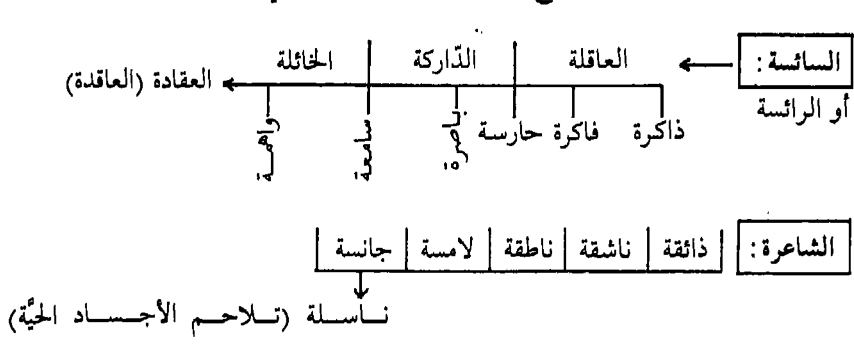
□ يولدُ الإنسانُ فاعلاً، آكلاً/ عاقلاً؛
ولولا ذلك،
لما كان في إمكان حوّائنا وآدِمها
أنْ يُولّدا هذا الجنْسَ العقليّ الحرّ.

□ العقل هو الواضح، اللاعقل هو الغامض. من الغامض يولد الواضح، ومن الواضح يولد الغامض؟

□ لم يقمْ نِزاع ولن يقوم بين الدين والعلم في جوهرهما،
بل بين العلم واللاهوت (تفسير الدين)...

□ قبل درس عقلنا الإنسانيّ ومولده في بيئته الحيوية/ المعرفية، بيئة التاريخ والحياة، نلفت إلى أنّ لجسدنا الآكل/ العاقل، بيئةً حيويّةً داخليّةً، بيئةً مؤسّسةً لمجالات جسدنا العقلي الخارجية. ونذكّر بأنّ هذا الجسد يستحقُّ رسم «خريطة ذاتيّة»، بقدر ما يستحقّ رسم خرائط لتجليّاته الخارجية. وننبّه إلى أننا، في عصر «علم العلم»، لم تعدْ تكفينا تلك النُّظرة المتسرّعة، البدئيّة، إلى آلات جسدنا وحصرها في خمس حواس. هنا، نرى أنّ جسدنا العقليّ الحيّ يتكلّم بما لا يتناهى من لغاتٍ وطاقات. إذن، القصْرُ تقصير. فكيفَ نقرأه في فلسفتنا العلميّة الجديدة؟

مشروع خريطة حيوية لجسدنا العقلي:



ولا نخفي انشغالنا بأسئلةِ مَنْ تقدّمونا: ما العقلُ[١]؟ لِمَ العقلُ[٢]؟

إلّا أنّ ما يشغلنا، فوق ذلك، هو مساءلتنا: أيّ عقل؟ بل أية عقول ينتجها جسدُنا الحيّ في بيئتيْه الداخليّة والخارجية، حيثُ لا فصلَ بين مجالنا الحيوي ومجالنا المعرفي، بل تعلّق وتوليدات مشتركة. وبما أنّ البحث مخصّص لبيئة عقلنا الخارجية، فإنّ عقولنا الذاتيّة (الاعتقادية والمخياليّة) سوف تُدرس في ضوء ولادات عقلنا في المجال التاريخي أولاً؛ على أنْ يبقى سرُّ العقل الذاتي أو ما نسميه «عقل العقل» هو المفتاح الرئيسي لفهم هذه القوّة السائسة/الرائسة، المستقوية بالقوّة الطائفة والشاعرة، التي ما فتئت تنتج سياسةً لجسدنا الحيّ، أدعوها بكل بساطة: سياسة الحريّة، أو التحرير، مع ما يرافقها من دبلوماسيّات العقل الجسدي وهو يواصل توليد نفسه، بنفسه وبغيره، إلى ما لا نهاية.

١ ـ عقلُ النّقْل

«إذا قرأتَ نصاً، فاقرأْهُ بعين عدوّ، لا بعين صديق»

مثل عربي

يُقصد بـ«عقل النّقل»: نقل الوحي إلى الحيّ في مستوى، ونقل المعرفة المستوحاة من حيّ إلى حيّ. وفي مستوى تاريخي/ اعتقادي، يُقصد به: نقل نص عن نص؛ أي اعتماد الذّاكرة، دون الفاكرة والخائلة (آلة التخييل والتخيّل أو المخيال).

ويُعتقد في بعض مأثوراتنا أن العقل والعلم والمعرفة شيء واحد. وهذا الاعتقاد، على شموليّته وتوخّيه الكليّات، غيرُ دقيق. إذْ إنَّ العقل هو أكثر من نشاطنا الدماغي المعروف؛ فهو في نظرنا كل جسدنا العقلي في حِرَاكِهِ الحيوي، في حالة إبداعه الحيّ لذاته ولسواه. وهو ليس كما ظنَّ لالاند[٣] وسواه: عقلين إثنين؛ عقلُ مكوِّن أو كوّان، وعقل مُتكوِّن. إنّه بكل بساطة، شيمة جسدنا وكوننا، عقلٌ يكوِّن وهو يتكوِّن؛ وإنّه هكذا كان منذ كان، وهكذا سيكون إلى ما لا يكون. وفي مستوى «أليكُون»[٤] يعمل العقل في جسد، (بيئة ذاتية)، وفي كون (بيئة موضوعية، خارجية)، وهذان الجسد والكون يتكوَّنان وهما يكوِّنان، في النوع الفردي كما في النّوع الجنسي، إلى غاية ما نسمّيه «اللايكون». إن تثنية عقلنا أو تعدّده هما أسطورة، لا أكثر. سببها إما تشبيهه بـ«مرآة»، وفي العرفان الشّرقي بـ«مرآة

---

(١) كتابان عنوانهما سؤالان ـ جوابان:

■ القصيمي، عبد الله: العالم ليس عقلاً، بيروت، ١٩٧٢.

■ حاطوم، أحمد: اللغة ليست عقلاً، بيروت، ١٩٨٨.

(٢) إيفانز، برجن: لمَ العقل؟. بيروت، دار الطليعة، ١٩٧٠.

(٣) A. Lalande: **Vocabulaire technique et critique de la philosophie;** Paris, P.U.F. 1992; voir: Raison (Raisonnante, Raisonnée).

(٤) هو الذي يظل كائناً، متكوّناً بلا بدء ولا انتهاء. إنه صيرورة دائمة. فالكون متكوِّف (كاف = كروي)، متكوِّن(ن)، متحرّك (م) ـ عن ع. العلايلي.

أنوار»، وإما توصيفه وتعداده استناداً إلى وظائفه وحقول فعالياته ونتائجها المعرفيّة.

إن العقل، كمنشطٍ لجسدٍ آكلٍ /عاقلٍ، يتكوَّنُ في كونٍ لا يزال في حالة كونيَّة منذ كان، إنما نشبهه بالوعي، أو بأنه «نور الجسد الكوني» ـ لا مرآة، حتى وإنْ كانت نورانيّة، فالمرآةُ سَطْحٌ تمّارٍ؛ أما العقلُ كما بيّناهُ في خريطة جسدنا، فليس مرآةً ولا بأيّ معنى؛ ولو كان كذلك، فلا مناصَ من أن يكون، مثلها، عاكساً، كأي لوح ضوئي حافظ (أو لوح محفوظ)[1]، عاجزاً عن رؤية نفسه وغيره (المرآة لا ترى المرآة). وهو كالوعي، خلاصـة تواليف جسدنا الحيّ، ثابتٌ بمعنى أنَّه مخلوقٌ ليعرفَ ذاته وليعلم سواه. ونتاجُه متحوّل، بمعنى أن منسوب معارفنا وعلومنا هو الذي يتبدَّل، زيادةً أو نقصاناً، تماماً مثل منسوب أي نَهْر، إلاّ أنّ نهرنا الجسدي يستمدّ نبعيَّته من حركته الحيّة، من وجوده ذاته (فهو موجود ليعرف نفسه بنفسه، وليعرف سواه)، لا من نبع خارجيّ، شيمةَ ينبوع النهر الطبيعي. لجسدنا العقلي وَتينُه الخاصُّ به، الذي أسماه أسلافنا «نَهْرَ الجسد»؛ ونقول: إنَّ له وتائن، أنهر جسدية، بعضها منظور (كالسامعة والباصرة والذائقة واللامسة) وبعضها مستور (كالعاقلة والداركة والحادسة والعاقدة والخائلة الخ)؛ وكلاهما، المنظورُ والمستورُ، يعملان معاً في جسد واحد؛ فحذار من حيلة التبعيض، ودراكِ لمظنّات اللاعقل، هذا الذي تفصله «لا»[2] عن عقلنا. «لا» تعادل، في هذا المستوى، «الضدّ» أو «النقيض» ـ ولكنْ، على قاعدة هيراقليطس، في مأثوراته[3]: «كل ما يتركّب يتفكّك، وكلّ ما يتفكك يتركّب». أي أنَّ كل جسم تتقاربُ صور عناصره (من هنا الصيرورة، مثلاً: Le Devenir) إلى حدّ الإيهام العقلي بأنها بلغت صورةَ /أو خَيْلَةَ Imago/ الوحدة، إنّما يخيِّلُ لنا، طَيْفيًّا أو شَبَحيًّا، مظهريّةَ وحدةٍ تكوينيّةٍ معيّنة، بينما العقلُ النّاقد هو الوحيد المؤهّل لمعرفة الحقيقة المستورة، نعني تفكّك ما يتركّب (حتى وهو يتركّب). ومسألة اللحْظِ هي مسألة مشاهدة، مسألة **سرعـة الضوء العقلي** (مقابل سرعة الضوء والصوت في الطبيعة)؛ مسألة مستوى المشاهدة، لا مسألة المشاهدة ذاتها. هنا ندرك أهمية اكتشاف ابن رشد، حين أشار من موقع «حقل المشاهدة» إلى أن العقل والعاقل والمعقول شيء واحد.

عقلُنا الجسدي إذاً واحدٌ، وحقول معرفته، ونتاجه العلمي، متنوّعة ومتكاثرة. وحين نعتمد ما نسمّيه منهج **التحليل التضايفي أو الإيقاعي (Rythmanalyse)**[4]، أي تحليل مستويات المعرفة في حقول [فضاءات أو مجالات Espaces] متنوّعة إنما نرفع عن كاهلنا المعرفيّ، في آخر القرن العشرين، وِزْرَ الحصريَّة والقسريّة الذي أُبتُلي به أسلافنا من أساسيّين أو «أصوليّين»[5]، فوقعوا ـ وهم يرنون إلى علم آفاقٍ، وإلى علم أيقن من اليقين ـ في إشكاليّة ظنيَّة، عنوانها مصدريّة المعرفة، ورفعوها إلى مستوى

---

(١) قد يقابله جدار بلانك في مستوى الفيزياء.

(٢) فكأن ما يسمى (لاعقـل) انتقال آني سريع، لحظة انتقالنا من عقل إلى عقل.

(٣) **مأثورات هيراقليطس**، حسب تصنيف باتيستيني: **Battistini: Héraclite, Fragments** (مخطوط، عرّبه خليل أحمد خليل، سينشر قريباً).

(٤) راجع: **الكليات** لأبي البقاء الكفوي، مادة «تضايف»، و**فلسفة الرفض**، لباشلار، تعريب خ.أ.خ، بيروت، دار الحداثة. ١٩٨٥.

(٥) يلعبون لعبة التاصيل بالتأويل.

عقيدة أحادية: تكون المعرفة من هذا المصدر، أو لا تكون. وفي مستوى هذا «التضييق العقلي» على العقل المتعدّد النشاطات والمجالات أو المعاقلات، وُلد عند العرب ما نسمّيه **عقل النّقل**. وهنا مستويات تحليل:

□ عقل النّبي، وفيه مستويان فرعيّان:

○ مستوى توسُّط الخيال بين مصدر الوحي وجسد الوحي العقلي، توسّط جبريل (ملاك الخيال) بين الله والنّبي؛

○ مستوى نقل الوحي مكتوباً، نصّاً، إلى عقل الحيّ، وعي الواعي، تحت عنوان استجوابي: «أفلا تعقلون؟» (القرآن الكريم).

في مستوى التنزيل أو الإلهام الإلهي/النبويّ، تتصل «مدينةُ العلم» (L'Epistémopolis) بمعلّم «آدم الأسماء كلّها»، بأنوار «اللوح المحفوظ»، حيث لا يستوي إلاّ الذين يتعالمون. التعالم المُفترض في هذا المستوى التخايلي (بمعنى تنزيل المعلومات، إيحائها بلطافة أو بلطف إلهي) يكونُ عقلُنا العلميُّ خارج حقل المدروك والمثبوت[1]. في هذا المستوى تكون المعرفة النبويّة: نقل معرفة، بل معارف ـ طالما أن آدم تعلّم الأسماء كلها، لا إسماً واحداً بعينه ـ من مصدر إلهي واحد/أحد إلى عقل نبيّ، مصطفى إلهياً، مختاراً، أميناً، لطيفاً، روحياً. هذه المعرفة نتاج تَراوُحٍ أي تبادل روحي. وكان البعض، ولا سيما **إخوان الصفاء**، قد ذهب إلى تشبيه ذلك الوسيط المعرفي (جبريل) بين روح الله وروح النبيّ/الإنسان المطهّر، بالخيال أي بالشفافية أو اللطافة الموصلة معرفةً من ألطف إلى لطيف، أو من مصدر النّور، من المنير إلى مستنير. في هذا المستوى يكونُ عقل النبيّ ناقلَ أنوار معرفية من مصدر النّور الأحديّ. ولا يطلب من عقل الإنسان وهو يتكوّن أن يدخل في حقل ليس حقله، بل يُطلبُ منه حَصْراً، حتى لا يكون وزرٌ (ولا تزر وازرة وزر أخرى)[2]، أنْ يؤمن، أنْ يُصدّق الوحي «وأن يظنّ خيراً ولا يسأل عن الخبر» ـ كما ينصح بذلك **أبو حامد الغزّالي** في نقده العقلَ الخارجَ من حقله المعرفي إلى حقل ليسَ من اختصاصه.

هذا العقل النّاقل هو عقل نبيّ كريم، عقل بشر مثلنا؛ لكنّه بنبوّته ورسالته، ليس مثلنا؛ إنه عقل قُدْسيّ، يستمدُّ قدسيّته من اصطفاء القدسيّ له، دون سواه. هل عقل النبيّ وهو يستوحي قرآناً، هو نفسه بيننا يعيش في التاريخ، سيرةً وتأسيساً لدين ودولة؟ الجواب النقلي نعم. لكنَّ النبيَّ وهو يعقل ما يوحى إليه، إنما يعمل بالموحى إليه في مجالات الرسالة أو الدّعوة ـ وهنا لا مسافة بين عقل الوحي (الداخلي) وعقل الوعي (الخارجي). وتالياً، لا ازدواج ولا تثنية أو تعدُّد في شخصيّة النبيّ الأساسيّة. من هنا جاء الاعتقاد، في مستوى الحيّ المستوحي أو المتلقّي، بأنَّ قداسة الرسالة (الوحي) وقداسة الرسول (الوعي) واحد. وعليه، فإنَّ عقلَ المسلم يتعامل مع هذه القدسيّة النبويّة ككل لا يتجزأ ولا

---

(١) هنا معنى جديد للعلمنة. عِلم العالم بتعالم خارجي: العالَم: عِلْم، معلوم، موضوع علم بعقل.

(٢) القرآن الكريم، الأنعام ٦/ ١٦٤.

يتبعّض؛ فكان شعار العقل النّقلي، في مستوى الولادات الاعتقادية على مرّ الأيام، «المعرفةُ نقلُ نصٍّ عن نص». ويُعنى بذلك أن المعرفة الدينية المنصوص عنها في قرآن وسنّة نبويّة، لا تصحُّ دون استناد إلى نص موجود. وحيث أننا سنتناول في فقرة تالية، مستقلة، صلة العقل بالنّص، فإننا نكتفي هنا بالإشارة إلى خطورة تعميم هذه المعرفة النقليّة الدينية، إلى ما عداها من حقول معرفية دنيويّة، لا يجوز التعامل معها إلاّ بدراية أي بنَقْدٍ و«بعين عدو». لأن الخلط في هذا المستوى من المعاقلات أو الاستيعاءات (تناقل المعلومات من وعي إلى وعي) إنما يُفضي إلى إظهار جهل فاضح بالفارق النّوعي بين العقل ونتاجاته من معرفة وعلم غير قدسيّين.

فمن أين جاءنا هذا التوهيم Ce faire-croire حول إمكان التشارك أو التعارك بين عقلنا الواحد، عقل جسدنا الكوني، القابل لغير توظيفٍ وتوصيفٍ، في حقول ليس بينها رابط؟ لا خلافَ بين العقل الإنساني، الموظَّف تارة في حقل قدَسيّ، وتارة في حقل دنيوي، حول القول: إنَّ العقل، بأوسع معنى، هو «أصل الإنسان» أو هو الإنسانَ مؤصَّلاً كنوع. إنّ التشارك بين عقلنا الموظّف في حقلين لا جامعَ مشتركاً بينهما، هو كالقول بتعاركه مع ذاته حين يوظَّفُ في حقل قدسيّ تارةً وفي حقل دنيوي تارة: إنه وهم، لا أكثر. فعقل الإنسان الواحد قابل للتوظيفين معاً. وهذا يكشفُ لنا ما يلفُّ «مولد العقل» من توهيمات أو تمثّلات زائفة، يتجلّى بعضها في خرافات وأساطير متعالة، ويتجلّى بعضها الآخر في اعتقادات شعبية، شفهيّة، دهماويّة[1] أحياناً. فمن قال إنّ عقلنا يكتفي بما يبتدع من معلومات وبما يستكشف ويُطبّق من معارف وعلوم دنيويّة، فيغضُّ الطرف، وهماً، عن الحقل الآخر: الحقل القدسي؟ والقول نفسه يصحُّ على مَنْ يظنُّ أن عقلنا، المتنوّع النشاطات، الحرّ في تنويع نشاطاته، يمكنه الاكتفاء بما يترامى إليه من معارف المجال الديني، فينحصر فيه، وينقل عنه دون سواه. المسألة أبسط من ذلك كلّه: إنّ عقلنا **لاحصري، لاإكراهي** (هذا، في رأينا، أحد معاني الآية الكريمة: لا إكراه في الدين)؛ إنه عقل حرّ، مستقل، في توظيفاته، كما نراه تماماً في توظيفاته المعرفيّة التاريخيّة المُعاشة. وفي مستوى هذه الرؤية لعقلنا الحيّ، يبطلُ العجبُ الساذج من كونه مختصاً ولامختصّاً في آن؛ ويبطل الاندهاش غير المعرفيّ، من كون طبيب أو مهندس أو عالم نووي في عصرنا، هو في الآن ذاته مؤمن بدين ما، ومن كونه قد يذهب في تأصيله لمعارفه الدينيّة والقدسية إلى حد ما يُسمّى خطأً بـ«الأصوليّة»، ونسمّيها هنا **المعرفة القدسيّة الأساسية**، أي المؤصّلة، بعلم وبوحي، عبر مسيرات العقل البشري، كائناً/ متكوِّناً ومكوِّناً.

مأساةُ عقلنا العربي ليست في مولده التاريخي، بل في مولده التصنيفي والتأويلي؛ تحديداً في حصريّته، في **فلسفة الحَصْر** أو الكبت الاعتقادي، التي جاءت - كما سنرى - من حقل التاريخ السياسي، لا من حقل القدسيّات الإسلاميّة. هذه المأساة سنسعى إلى تفكيكها في هذا المبحث الرّامي إلى رسم حدود المشاركة والمعاركة التي فرضها، عقل آخر، هو عقل الدولة أو السلطان، على عقل القدسيّ وعقل الدنيويّ لدى العرب خاصّة، والمسلمين عامّة. عقل السلطة، افتراضاً، هو تقييدي، زَجْري، أمريّ، كبتي؛ بينما

---

(١) ديماغوجيّة Démagogique محمولة إلى عقل الدهماء، الجهلاء، والعقل الواحد هو حاملها في كل حال.

عقل القدسي الإسلامي هو، افتراضاً، عقل تنويـري، تفتيحي، تأسيسي وتقـويمي (تقويم مكـارم الأخلاق، أي مسارب الأرواح والعقول)؛ وعقل الدنيوي العربي، هو افتراضاً أيضاً (حتى لا نقع في شباك لعبة اللغو وتحصيل الحاصل)، عقل فُتُوحي (وإلاّ فمن أين جاءت فتوحات العرب اللغـوية والثقافية والحضارية والقرآنية، للعالم المحيط بمولد الإسلام؟)، عقل فعّال، تاريخي، ومولود في تاريخيّة عربية، طمحت مع الإسلام وبه إلى شمولية اعتقادية وأمميَّة (عالمية) سياسيّة/ دنيوية، قبل أمميَّات الأزمنة الحديثة والمعاصرة (أممية الرأسمالية والاستعمار، الشيوعية الخ).

في هذا المستوى من تحليلنا الإيقاعي للتضايفات الإسلامية/العربية، وللإنقطاعـات بين حقـولنا المعرفيّة، لا بد من مكاشفة: إنّها مُساءلة طالما عوملت بصمت أو بكبت، قوامها الإعتراف بأننا نعيش معاً في جسدين: جسدنا الفردي الآكل/ العاقل، وجسد كوننا؛ وأن الحياة تاريخ بقـدر ما يكـونُ التاريخ حياةً (تحريراً متواصلاً لطاقاتٍ، في جسدنا وفي جسد الكون، بها ننتج وبها نعيش). هناك تلابس بين جسدينا أو قميصينا الذاتي والكوني. فالمجال المعرفي الذي يشغلنا في مبحثنا هذا، ليس منقطعاً عن بيئته الخارجيَّة (المجرَّدة في ما يُسمّى، فكرياً، تاريخنا أو تاريخيتنا) وغير القابلة موضوعيًّا للتجرُّد والتموضع في كلمات بلا أشياء أو في أشياء بلا كلمات (أي في مثاليّات بلا مادة، أو في ماديّات بلا مثالات). هذه المسألة لا تشغلنا في هذا المستوى من معاقلتنا، لأنّها تنمُّ عن مساءلة في حقل معرفي مختلف، هـو حقل العقـادة أو الاعتقاديـة الفكرويـة المنغلقة عـلى ذاتها. ذاك أن فضـاءنا الحيـوي Biosphère وفضاءنا المعرفيّ Noosphère لا ينفصلان، كغلافين أو مجالين، إلاّ هنا على هذا الورق. أما في المعيوش، فإنهما يتلابسان، يتغالفان، يتفاعلان، يتكوّنان معاً، لأنهما مولودان معاً، كائنان معاً، من «اليكون» إلى «اللايكون»[1]! وحادث الوحي، كحادث الوعي، يقع في علمنا، في نطاق هذا المجال الحيوي/ المعرفي المتفاعل دائماً وأبداً. إنما، إذا كان الوحي وَهْبـاً، هِبَةً، طُـوبى إلهيةً (بمعنىً إسلامي رفيع: هو أطيب ما يقدّمه العقل الشريف إلى عقل نبي مُشرَّف) ونعمةً لطيفة؛ فإنَّ الوعي، بوصفه أخذاً وعطاءً، فيه مظاهر ومستويات: فيه إيعاء (أي وهب وعي ومعرفة) وفيه استيعاء (أي أخذ وعي من آخر)، وفيه تواعٍ (أي تبادل وعي ووعي، أو تماري عقلٍ وعقل)؛ وفيه مستويات: مستوى النقل عن وحي، والنقل عن نص وحي، والنقل عن نصوص عقول عملت هنا في حقول ومجالات تاريخية/ دنيويّة.

□ إن تاريخنا هو تجريدٌ نظريّ لحياتنا، وفيه حِيَلٌ ومكائدُ ومواربات، حيلُ عقولنا، وحيل مواعيننا (كل ما نستعين به من آلات وأدوات، تقرُّباً لذوات، أو مقاربـة لسلطات، أو قُربى وزُلفى لآلهـة أو إله واحد)، وحيل مصالحنا وغرضيّاتنا وحاجاتنا، وهذه الأخيرة هي الأشغلُ لنفوسنا الأمّارةِ باشتهاءات كل ما في الحياة. وعقلنا موجودٌ فينا، كأنّه جسدنا الحيّ الآخر، ومولود معنا، حقلاً حقلاً (كأنّه النُّور الذي هو مُدركي/ وإن خلتُ أن المتنأى عنه واسع؛ هكذا نُحوّر ليلَ شاعرنا قبل مولد الإسلام عقلاً ونقلاً)؛ كوَّان[2] يتكوَّن ويكوِّن، من اليكون إلى اللايكون، أو كما قال الكندي من الأيس إلى الليس،

(١) مقابل الأيس والليس، عند الكندي مثلاً.

(٢) مفردة من ابتكار وليد خليل، في مراجعة: معجم الفلاسفة (إعداد ج. طرابيشي)، مجلة دراسات عربية، السنة ٢٤ العدد ١٢ (١٩٨٨).

أو كما أعلن **إخوان الصفاء** من البُطُون إلى الدثور. والحياة فيها يتجاوز النقل والعقل، وعقل النقل وعقل العقل (كما سنرى، في الفقرة التالية)، إبداعٌ يطوِّر نفسه بنفسه. فما جدوى هذا التضييق على حياتنا باعتقاد توهيمي قوامه الظَّن بأنَّ الحياة اعتصام أو اختفاء واختباء في مكانٍ ما خارج جسدنا الحيّ الفردي/ الكوني/ التاريخي؟ أليس مولدُنا العقلي متصلاً، دائماً أبداً، بمولدنا الحياتي/ المعرفي والأكلي خصوصاً؟.

لا مراء أن عقلنا المولود في تاريخيّة يخترق، في كل المستويات، ما يصادف في داخله وفي خارجه؛ وهو بهذا **الاختراق**، يبدو **عقلاً خارقاً** أي خارجاً على الماثل أمامه (المثال العيني) والمألوف الظَّني أو الاعتقادي. إلاّ أنَّ بعض الاختراقات العقليّة، ترتدي صُوَرَ الخوارق،، وهذه لكثافة تناقلها من عقل إلى عقل، تتحوّل إلى «صنميّات»، «وثنيّات» أي عبادات مباشرة، بلا ترميز. والعقل بذاته، وبأوسع دلالاته (التي سنحدّدها في فقرة لاحقاً من هذه المداخل)، هو **الفريد**، الذي لا مثيل له، لأنَّه أصل تقويم الإنسان بالمعنى القرآني الدقيق واللطيف. وإذا كانت مواجدُ جسدنا العقلي وأهواؤه هي التي تدفع إنساننا الكليّ إلى البحث عن الخفي المستور، فإن طبيعتنا البشرية في تماثلها وتمثّلاتها هي الأصل المولّد لاعتقاداتنا، وإنَّ علمنا الدنيوي يولد من اعتقادات، تستقوي بتقنياتٍ (بماعون)، وتستنهج منهجيَّات، لهدفٍ أخير هو **إطعام الذات**. فلم نندهش حين نرى إلى جسدنا وكوننا كأنهما مأدبة أو مائدة، نصطنعهما ونحن نأكل بعقل أو بلا عقل، أي نستهلك ما يفيدنا وما لا يفيدنا في آن، إلى أن يتفكّك هذا المتركّب فينا وحولنا؟ أليست الدهشة التي اعتقدها أرسطو أو افترضها باباً لكل معرفة وعلم، هي مشقّةُ خيالٍ واضطرابٌ عنيفٌ في النَّفْس، التي دعاها سقراط لمعرفة نفسها بنفسها؟ لا أحد من عقولنا يعرف نفسه بنفسه، إلاّ بوسيطٍ أو سلطان. هنا معنى التجربة والتجريب، للخُبْر والاختبارية، **للمعاناة** ـ أم المعاني كلّها. وعقولنا، في آخر هذا القرن، لا تزال تحارُ بين عبادات مباشرة (استهلاك القدسي بصنميّات، ومنها صنميّات عصرنا)، وعبادات رمزية (تمثّل القدسي بلطائف وإشارات روحية، وهنا قوَّة ترويحيّة للإسلام)، وبين بدائيّات عقليّة، يخطىء مَنْ يفترضها «أصوليات» عقاداتِ العرب، دون أن يمضي عُمُقاً في فهم عقلية العرب قبل الإسلام[1] ومعاقلاتهم الترميزية (المعاقلة على **قاعدة** ـ Code أو راموز)، انطلاقاً من أساسيّات (توحيد، عدل، حرّية الـخ). هنا نفترض أن العرب الذين أوهمتهم عقول في حقيقة توجّههم الاعتقادي العام والخاص، يحتاجون، الآن وغداً، إلى **العقل** ذاته ليصوّب لهم معنى انتقالهم التاريخي من الشّرك إلى التوحيد، وليجدّد فيهم معنى التساؤل العميق، **معنى القلق** تجاه المجهول، المتكوِّن فيهم وحولهم. ففي **معاناة القلق** تكوّن عقل العرب قبل الإسلام؛ وفي **معاناة الرسالة**، تكوَّن عقل انضيافي للعرب في الإسلام ومعه.

أمامنا إذاً حقول ومستويات، ونخشى، دون تحليلات إيقاعيّة تضايفيّة، أنْ يبتلع مستوىً نظريٌّ مستوياتٍ أخرى، وأنْ يُعتقل عقلُنا ويُحْصَر، فيغدو مُعتقلاً، وهو المُفترض به أن يكون وأن يظلّ **عاقلاً**

(١) علي، د. جواد: **المفصَّل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، ١٠ مجلّدات، بيروت. دار العلم للملايين ـ حيث يمكنُ التمعُّن في معاناة الفرد العربي ومعناه، مثلاً.

دائماً أبداً. مأساتنا حصريّتُنا، إنكسارُنا وانكباتنا في مَوْتٍ يُدعى خطأً «حياتنا» أو «تاريخنا». وإذا لم نُحلِّل معقوليّتنا هذه (Rationalité) بمستويات وتضايفات[1]، فإن الحفْرَ في أثرياتنا الاعتقادية والمعرفيّة والتاريخيّة قد لا يفضي إلى شيء آخر سوى «حفر قبور» واللعب برمائم وتمائم ومومياءات؛ بينما المطلوب نظرُ الحيّ فيما كان حياً، وفيما هو حيّ فينا وحولنا. وننبّه، هنا، أنفسنا قبل سوانا، إلى مخاطر النّظر في الإسلام كأنه ليس غلافاً من غلافات جسدنا العقليّ الحي. وإذا لم نفعل، فلماذا نحفرُ إذن في ذاكرتنا العقليّة؟ إن المسألة الصحيحة هنا هي مسألة نظرنا إلى الإنسان العربي في كونه؛ ومن الفاسد النّظر إليه من زاوية تاريخ أساطير واعتقادات أو تاريخ النظر العلمي المحض. أليس الإنسان هو كل ذلك، وأكثر منه بكثير؟. ماذا، هل تُختصر حياة؟ هنا معنى لرفض العقل الحَصْري (النّظر الضيِّق): العالم ليس عقلاً؟ اللغة ليست عقلاً؟ ونضيف «الإنسان ليس عقلاً؟». إنه عقل وأكثر؛ إنّه الحيّ جسداً بعقل، الآكل ذاته وسواه، من مولده إلى وفاته؛ ويبقى النّوعُ أصلاً، رغم أنّه قد وُضع نظرياً في أسفل سلّم وجودي (تخيّلوه: أي سُلّم)؟ وراح يتصوّر أنه يتدرّج عليه ويترقّى. فماذا يحصل لو اكتشفنا أن سُلّمنا هذا هو مجرّد قناع، مجرّدُ نزهة خارج الموت؟ مجرّدُ تصنيف تاريخي، مجرّدُ لعبةِ اختفاءٍ خارجَ الواقع الحيّ؟

في المقابل، هل يقلُّ وضعُ الإنسانِ توهيماً عمّا سبق، ـ بداءةً أو أصلاً ـ في أعلى سلّم، وتخيّله معصوماً به، لا ينزل عنه، لا يشاركه أحد في ارتقاء وتطور؟ هنا، جذر جديد لوهم استعراقي Ethnocentrisme، لوهم مركزية أنويّة Egocentrisme أو لسلطان أنويّ Egocratie، قوامه الانفصال الوهمي، بحيلة عقلية (حيلة السلّم الفريد من نوعه) وبتقنيات، لادّعاء الخروج عن الدوحة البشرية المشتركة. إنه شذوذ عقلي، انحراف معياري عن القبيلة الآدمية[2]. فمن هو الصعلوك في هذه الصحراء المعيارية؟ أهو الموضوع عقلاً في أسفل سلّم موهوم (ما دون التاريخ) أم الموضوع عقلاً في أعلى سُلّم مألوه أو معصوم (ما فوق التاريخ)؟ وإذا صدّقنا هذين الوهمين النقيضين، فإننا قد لا نجد أحداً داخل التاريخ، سوى صعاليك بلا سلالم، بلا معايير، بلا منطق، بلا أرواح، بلا سويّة، بلا معنى، وبلا مستقبلية، لأنهم بحضورهم داخل تاريخ لاقيمي (لاسُلّمي) يبدون كأنهم بلا حاضر. كأن الحاضر هو عند طرفَيْ سلّم، وكأن السلّم ذاته لم يعد سُلّماً؟ (وهنا معنى للغريق المُعلّق بحبال الهواء) وسؤال: مَنْ علّقه بحبال الهواء هذه؟ إنّه العقل الذي ابتكر، بحيلةٍ ولغايةٍ، هذا التضييق على أصل الإنسان وفصله، فوضعه، من أزلٍ إلى أبدٍ، خارج تاريخ. هل هناك بشر ممكنون، بلا مكان وبلا زمان؟ هل هناك حياة، بلا حياة؟ هنا معنى للخُلْفِ: إنّه الضيّق العقلي.

يُولد عقلُنا الإنساني ويتجدّد بقدر ما نتحرّر ونعتق أنفسنا من القواعد والأحكام المسبقة، من المظنّاتِ والخَيْلات الفاسدة، لنقذف بها داخل حقل الاختبار، حقل الحياة والمُعاناة والإبداع الذاتي. وهذا ما

---

(١) راجع معنى التضايف Surcodage عند أبي البقاء: الكلّيات، دمشق، وزارة الثقافة، ١٩٧٨، ٥ أجزاء. وقارن بمعناه، في مفاتيح العلوم الإنسانية، لخليل أحمد خليل، بيروت، دار الطليعة، ١٩٩١.

(٢) التي تقبل الإنسانَ كما هو، بينما المدينة لا تقبله إلا مديناً لها ولكبتها «الحضري» الحضاري.

نفعله في الواقع، ولا نفعل سواه. فلماذا نكتب ونقرأ ونعقل غيرَ ما نفعل؟ ما الذي جعلنا نقولُ غير ما نُعاني؟ أي عقل سلطاني هو هذا، الذي يجعلنا نعتقل أنفسنا بأنفسنا، ـ وقد ولدتنا أمهاتُنا أحراراً، واعتقدنا أن لا تمايز بين العقل والعلم، ولا مسافات؟ أليس القولُ الأدقّ هو أننا ننتج العلمَ، من مسافةٍ وبتمايز، في حقلنا العقلي؟ وإذا كان العلم وحده هو كوَّان العقل، مكوِّنه، فما الجدوى من إلغاء حياةٍ معقولة/لامعقـولـة هي أساسنا وشرطنا؟ لا شيء يتكوّن، نقلاً وعقلاً، خارج الحيّ؛ وهذا مُركّب متنـاقض، متوحّـد/ متفكّك، هـو المكوّن لجملة ممكنـات أو مِكنات: الممكن الـريـاضي، الممكن البيولوجي/ التاريخي، الممكن السحري/ الاعتقادي (الأرواحي حيث لا بد من مـلاحظة العقليـة الأرواحية Animisme الكامنة في كل جسد عقليّ حيّ)، والممكن الديني. إن عقل العقل، كما سنرى في الفقرة التالية، هو الذي يكتشف اللامعقول الاعتقادي، ويضع الخيال والوهم في خدمة الإنسان الآكل ـ والذي لا يحيا إلاّ بالأكل وحده ـ والمتنقّل بين عقل سويّ (معياري يسمى عقل التاريخ) وعقل لاسـويّ (يسمى عقل اللامعقول) تستأثر به معرفة عرفانية للأرض بما فيها وعليها (Géognosie)، وتجتذبه أساطيره وأوهامه (التي نسمّيها في العلوم مفترضات وفرضيّات) وتجعله يكتشف، بمعانـاته، معاني الوهم والغباء والذكاء، معاني الكذب والصدق، في مسار تاريخنا الأكليّ المديد.

٢ ـ عقل العقل

النظريّات شِباك، ومَنْ لا يطرح شباكه لنْ يحظى بصيد.
Novalis

□ لئن كان الصمتُ شرطاً ورمزاً لتلقّي العلم ولمولد العقل النّقلي في عصر، فإنّ النّقدَ العلمي للعلم أو النّقد العقلي للعقل إنما يُعلن عصراً مختلفاً ـ عصر الإنسان العالِم/ العالِم/HomoSapiens) (Sapiens وحضارته العلميَّة ـ التقنيّة. وفي هذا العصر، لا في سواه، وفي حقل العلم البرنامجي لا في سـواه، تطرح مسـألةُ عقـلِ العقلِ ـ أو المنـطق الـداخـلي للكشف العلمي[١] ـ قضـايـا وعقبـاتٍ إبستمولوجية تتعلّق ببناءِ معارفنا وتطوراتها. لم تعد المعرفة صوتيّة أو صمتية، أو نقليَّة؛ بل صارت معرفة علميّة، هي في واقعها تطويرات لمعارف عادية/ يومية مشتركة. ذاك أن مساءلات عقل العقل أو الإبستمولوجيا المعقلنة تكاد ترتبط كلها بقضيّة نماء المعرفة. وأول ما تواجهنا في سياق مولد العقل، ثم عقل العقل في التاريخ: مسألة بسيكولـوجيا المعرفة، المعرفـة بوصفهـا تعالمـاً، ولادةً مشتركـة -Co Naissance بين العالِم والمعلوم، ومعالجة للوقائع والظواهر المعيوشة ـ طالما أنَّ المعرفة هي فعلُ معاناة يعانيها عقلُ العقل ويولّدُ من خلالها مَعْنَاةَ المُعاناة. ثم تواجهنا في سياق التناظم المعرفي (أي في مستوى توالد المنظومات الفكـريَّة)مسـألة المنـطق المعرفي الذي يقوم على العلاقاتِ المنطقيّة وحدَها.

---

(١) Karl. L. Popper: **La Logique de la Découverte Scientifique**, Paris, Ed. Payot, 1982; préf. de Jacques Monod, p.15.

- كيف يعقلُ العالِمُ؟

نقول جواباً عن بيانه: «أفـلا تعقلون»: إننـا نعقـل بـ **عقـل الحيّ** Raison du Vivant، الكائن/الكوّان/ المتكوّن معاً، المشارك/المحاور/ المجادل/ العامل كعارف/كمكتشف معرفة، كطارح نظرات ونظريّات، لا لاعتقاد وتمذهب، بل لوضعها على محكّ الرَّوْز والاختبار. وإن العَالِمَ يتوصَّل بهذه المعاقلات إلى لَقْطَةٍ أو لُقْيَةٍ تُسمّى الكشف عن حقيقة جديدة. فلا بدّ للمجهول فينا وحولنا - لكي يغدو معلوماً بعلمٍ وبمنهج - من أن يكون قابلاً للبرهانيّة Testabilité والاختباريّة في كل آنٍ ومكان، فكأنّ اليقين العلمي (يقين اليقين، كما كان يطمح الكندي) هو اختبار الحقيقة وبرهانها. غير أن المُعاقلة إذْ تجري عمليّاتها الاكتشافيّة في بيئتين متلازمتين - بيئة الحياة، أو بيئة الإنسان الخارجية/ التاريخية، وبيئة عقل الحيّ، أو البيئة الذاتيّة ومنها بيئة البحث العلمي[1] - إنما تولد بين قطبين متنابذين: قطب **اللامعقول** أو الحَدْس الخلّاق Intuition Créatrice، وقطب المعقول الذي يتمثّل المجهول/ اللامعقول/ المُفتَرَض Présupposé، الممكن عقله، ويعاينه أي يعانيه بمنطق اللطافة العقليّة من خلال اختباره وإثباته أو نفيه.

□ والحال، أليست المسألة الفاصلة، المركزيّة في كل نَظَرٍ معرفي وفي كل نظريّة، هي عقبة الفصل المعياريّ بين اللامعقول والمعقول؟ بكلام آخر نقول: أليس العلمُ - علم العقل الاختباري - المخبري، العامل في تاريخيّتنا - هو منظومة مفاهيم/ تصوّرات أو أفكار وآراء؟ أم هو، بخلاف ذلك، منظومة **مُقترحات منواليّة** (Propositions de base) أو **منطوقات أساسيّة** (énoncés de base)، كما يفترضُ كارل بوبر[2]؟

إن العالِم هو شخص منوالي، شخصيّة مركزيّة Personnalité de base، أو هو عقل أرفع، ينتمي إلى بيئة العلماء العامّين (Les Savants généraux)، إلى مدينة علوم وعلماء. وفي هذه المدينة، يبتكرُ عقلُ العالِم مواضعاتٍ أو مناسباتٍ بين مجهوله ومعقوله، فيتقبَّل - كالقابلة - وهو يولِّدُ المعارفَ، ما يراه مناسباً بعد اختبار، ويرفضُ ما لا يراه كذلك. وهو يصدرُ، في معاقلاته، عن معياريّة: الكلّيات المتعلّقة بالواقع؛ إعطاء المدلول (المُعانى) دلالته العميقة، معناته التامة. فالاختبار هو، وحدَه، الذي يجيز للعالِم أنْ يعقل موضوعاته بمنهجيَّة متخصِّصة، تُمكِّنه من الفصل المعرفي بين نظام معرفي ومنظومات أو نُظيمات نظريّة أخرى. في هذا المستوى، تنمّ نظريَّة المعرفة عن قدرة العالِم على تفكيك أو تحليل المنهجيَّة الخاصّة بالعلم التجريبي؛ وتنمُّ، تالياً، عن نظرية المنهج التجريبي أو **نظرية الاختبار**. إلى ذلك، يكمنُ معيارُ الفصل الاختباري في الكشف عن تهافت نظامٍ معرفيٍّ ما، أكثر مما يكمنُ في إثباته. ذاك أن إمكان الدحض، احتمال لا، إنّما يرافقُ عقلَ العالم في اختباراته حيث ينشأ عقل العقل ويُنتِجُ احتمال

---

(1) G. Canguilhem: **Études d'Histoire et de Philosophie des Sciences**, Paris, Ed. Vrin, 1983 (5ème éd).
ج. كانغيلم: دراسات في تاريخ العلوم وفلسفتها، تعريب خليل أحمد خليل، بيروت، دار الفكر اللبناني/ ١٩٩٢.
راجع له أيضاً: **كلود برنار والطب الاختباري**.

(2) كارل بوبر، المصدر السابق، ص ٣١، هامش ٢.

نعم، الذي يولّده من احتمالات لا. إذاً، لا، ضروريّة للعقل الرّامي إلى الانتقال من حال الاعتقاد أو الاقتناع الذّاتي (بسيكولوجيا المعرفة)، إلى حال الموضوعية العلميّة - حيث تكونُ المعرفة العلميّة قابلةً للتسويغ بمعزلٍ عن أية خدعة أو حيلة (حيلة العقل، حيلة المصلحة، حيلة الآلة، حيلة الآلهة، الخ). فما ندعوهُ هنا عقلَ العقل إنما نعني به إمكان السّير على صراط الاستقلال العلمي المستقيم، وإمكان القول لا لتجاربنا الشخصيّة وعواطفنا الاعتقاديّة، تمهيداً لتوليد علاقاتٍ منطقيّة موضوعية، تساعدُنا على اختبار مفترضاتنا العلميّة - لا أوهام سوانا -، دون ادعاء تسويغها أو إثباتها كلّياً.

إنَّ العلمَ الباحثَ عن معنى، والمبتعدَ في آنٍ عن اللامعنى وعن المعنى المشترك، إنما يتحــوَّلُ في مستوى المعاقلات - أي في مستوى الاستيعاء والإيعاء: أخذ الوعي وإعطاء الوعي -، إلى برنامج، ولا يبقى مجرَّد مسألة اعتقاديّة. فالعلمُ هذا، إذْ يتعدّى - بالنفي، بقوّة لا - المسائل الفـاسدة أو الملفّقـة، إلى المسائل الصحيحة، إنما يكون قد انفصل - بقوَّة عقل العقل، هذه المرة - عن اللادلالة، واتصل إعلامياً بحقل دلالات، يختبر فيه وقائعه بطريقة العلم الاختباريّ، ويولّد منه منطوقاتٍ أو كلّيات مركزيّة دالّة.

ففي حقول الاختبار يكتشفُ عقلُ العقل - في عصر الإنسان العالِم/العالَم -، المسافةَ الفاصلة بـين جزئيات المفاهيم وكلّياتها؛ ويضعُ كلاًّ منها في سياقه العقلاني، غيرَ مُفْسحٍ في مجالٍ أمام تلبيس أو توهيم، مثلَ قَلْبِ الجزئي كلّياً (نابوليون مفهوم جزئي، الكوكبُ مفهوم كلّي) أو العكس. ومن هذا التلبيس على العقل في معاقلاتنا العربيّة الفلسفية الاعتقاد أن (الإنسان فلاناً) هو (جُرْم كبير). هنا يحول عقل العقل، وحده، دون الخلط بين الفردي والسّردي، بين الجزء والكل - بصرف النّظر عن إمكان انطواء الكل على الجزء (استبطانه) وإمكان انتهاء الجزء إلى الكل (استدماجه). فـالاختلافُ يكمن في مستوى المنطق العلمي: إذْ أنَّ المفهومَ العقلي هو مفهوم شمولي /كلّي، أي أنّه منطوق وجودي محض، أو مجرّد معلومات موجودة. وما عقلُ العقلِ سوى هذا اليقظان الحيّ[1]، المستعين بالمنطق الترميزي، العَمَلانيّ Logistique، والمعالِج للمعلومات الوجوديّة - بمعناها الدقيق - كما هي، لا كما تعالج في مستوى اللامعقول والاعتقاد بوصفها «لااختبارية» أو «لافيزيائيّة». حقل الغيب هو غير حقل المشاهدة والمعاينة. وفي مستوى معلوماتنـا الوجـودية، يعمـل العقل العلمي عـلى تنسيب الظواهـر والحوادث المنتسبة إلى نَسَقٍ واحد، موفّراً لنفسه شروط التماسك، إنْ على صعيد المنظومة النظريّة وإنْ على صعيد المنظومة القيميّة، اللتين يسعى إلى استيعائهما وتمثّلهما.

إن مجالات المعرفة، حقولها المتنوّعة، تفترضُ إذاً عقولاً؛ وبكلامٍ أدقّ نقولُ إنّها تستلزم معاقلاتٍ مختلفة المستويات: من عقل الحيّ - الحيوان على إطلاقه -، إلى عقل التاريخ (التاريخ المعيوش والتاريخ المكتوب، المنصوص)، فعقل الاعتقاد واللامعقول (المخيـول)، وعقول الـدولة والسيـاسة والثقـافة والحضارة الخ. ويبقى المقصدُ الأرفع لعقل العقول هو قول الحقيقة (حيث dit vrai= Verdict = إصـدار حكم مُحقٍّ، بعيـداً من التنـطّع والتمـذهب، أو النكـوص إلى «أصـل أصـول» بـالخيـال (اللامتناهي)، أو الاستغراق في ذات الذّات أو الأنويّة النفسويّة Psychologisme.

---

(١) قارن بمفهوم «حيّ بن يقظان» في الفلسفة الاستشراقية (ابن سينا وسواه).

لكنْ، هل عقل العقلاء قويٌّ[1] وقادرٌ بذاته على معرفة كل ما يبدو وعلم كل شيء منظور؟

هنـا كلامـان: كلامٌ عـلى قوّة عقـل الحيّ (الإنسان العـالِم/العالِم)، وكـلامٌ آخر عـلى عجزه (عجـز الجاهل/العالِم). والحال، ماذا يمكننا أن نعلم؟ ما الذي سيبقى مجهولاً أمامنا ووراءنا؟ ماذا جهلنا (حتى كانت وراءنا جاهليّة) وماذا علمنا وجهلنا الآن (حتى بقيت حولنا وأمامنا جاهليّة)؟ أكان العرب مثـلاً في «جاهلية»، في «لاعـقل»، إلى أن جاءهم الإسلامُ بعقل الوحي الذي «جبّ ما قبله»، وأعطاهم عقلاً اعتقادياً/تاريخياً مميّزاً؟ أسئلة ستظل تطرح نفسها على مدى سعينا هذا ومعاقلاتنا الراميـة إلى فهم معاني تاريخنا/ اعتقاداتنا/ لامعقولاتنا: فهم دولة النبيّ، حضارتها، فلسفتها، وفهم ما نحن فيه الآن، على خواتم القرن العشرين، من بوادر تذرير ذاتي بعد انقساماتٍ كبرى، ومن تفكيكاتٍ عضويّة كاسحة للعالمين العربي والإسلامي.

لا مراءَ أنَّ عقلنا العادي، إذْ يشارك حيويّاً، عضوياً، بكل جسدنا الحيّ، في توليد معارفه، إنما يرقى إلى مرتبة عقل العقل أو العقل المترفّع بالعلم الأرفع أو الأشرف - لا فـرق! ففي عصرنا العلمي/ التقني، يتشرّف الإنسانُ العالِمُ بالعقلِ؛ وأشرافُ العقل إنّما يتشرّفون بما يعقلون ويعرفون، بما يكتشفون لا بما يرثون، ولا بما يوصّفون سياسياً/ إيديولوجياً/ اعتقادياً. ذاك أنَّ منطق العقل هو غير منطق القوّة الظنيَّة؛ بل هو قوّةُ كل قوّة، شرف كل شرف، طاقة الطاقات. لكنْ، هل هذه مصادرة؟ مبالغة؟ مفاخرة فارغة؟ وفوق ذلك، أليس هناك أصولية عقليّة/ عقلانية، تدّعي أن العقل هو أصل الإنسان، وأنّ عنها تصدُر كل الأصوليّات «العلمويّة» الأخرى في عصرنا، وفي كل عصر، قبله/ بعده؟ ربما يكون الإنسانُ هو الحيّ الوحيد الذي ادّعى لنفسه أصلاً محفوظاً من أزلٍ إلى أبدٍ، ووعى ادعاءه هذا، فراح يعقلنه لمصلحة حفظ نوعه أو جنسه. وإذا صحَّ أنَّ البشر جنسٌ واحد في مستوى النّسابة العقليّة، فإنهم غير ذلك على صعيد عقلانيّاتهم المطبّقة أو عقليّاتهم التاريخيّة. وقد نذهب أبعد من ذلك فنسأل العقل، بالعقل: أيّ عقلٍ أنتَ؟ لِمَ أنتَ وحدَك؟ كيفَ أنتَ؟ إلى أين تسيرُ بنا أو بكَ نسير؟.

ها نحن نؤثر الكلام على عقول في موازاة حقول معارفنا؛ ونرى أن هذا الكلام أوقع وأثقف، طالما أنّ كل معاقلة تتميّز بمثاقفة، وأن الحقول تتضـايفُ في نظيمـاتٍ ومنظومـات، وطالمـا أن العقول ذاتهـا تستضيفُ بعضها إلى موائد فكرية مشتركة أو مختلفة، حتى كأن كل ذوي الألباب ضيوفٌ في مضافة عقل واحد؟.

يقول العالم/العالِم: لا. إذْ لكل حقلٍ عقلُهُ، معاقلاتُهُ. ولكل عقلٍ ما اعتقل من معـرفة. فـالعقل البشري لم يولدْ ذات يوم، وكفى! بل هو ولاداتٌ مشتركة، دائمة ديمومةَ الحياة، قادرة بقدرة الحي على إحيـاء نفسه بنفسـه. عقلنا مـا زال يولـد. مولـدُه غـير مؤرَّخ، رغم كل محـاولات التأصيـل والتوصيـل. فكيف بمحاولات استئصال العقل؟ لا ننكرُ لأنّا كائناتٌ مؤصَّلة؛ نؤصّلُ أنفسنا بأنفسنا، نستبضع العلم اختبارياً من الأعلم؛ ومع ذلك نلعب على ظنّين: فنظنُّ تارةً أننا من لا أصل، ونظنُّ تارةً أننا أصلُ كل أصل. وها نحن بعد رحلة كونيّة/ إنيّة تُقدَّر بمليارات الأعوام، نواصل توليدنا العقلي بالعقل الحي.

---

(1) Dominique Janicaud: **La Puissance de Rationnel**; Paris, éd. Gallimard, 1985.

إذن، مولدُ عقلنا البشري لم يكُنْ؛ ليس بدءاً ولا ختاماً لشيء؛ إنه مُتوالد، لمّا يـزل يُولد ويَسْتَولد. إنه مولودٌ وولّادة؛ عقلُ جنسٍ مؤصّل؛ عقل فَرْدٍ فارد؛ يجتمع بعضه في عقليات جماعية، وينفـرد في اختبارات واكتشافات؛ وهو، في كل حال، ليس عقلاً جمعيًّا Collectif ولا اجتماعيّاً ـ وإذا كان لا بدّ من إشارة إليه داخل جَمْعٍ أو أمة، فإنّه في هذه الحالة يكونُ عقليّةً/ ذهنية Mentalité، مثاقفـة، مُقالدة، روح حضارة، لا عقلاً.

إن عقل الفرد، الحر/ المستقلّ، هو الذي يجمع الإعلام/المعلوم، يفتكرهما بـأناه Cogito، يحييهما بحياته هو، يعطيهما لجماعاتٍ؛ وهذه تعقلهما بعقول فاردة، كما «تعقلُهما» في عادات وتقاليد.

العقل الجمعي أسطورة، ترميز كلّي. وحدَه عقل الفرد هو عقل الاستقلالية/الحرّية/الإبـداعية. فهو متاح لمن يبتغـون معرفـةً حرّةً. أمـا روح الأمة، مثـلاً، فهو معنى اعتقـادي، يتواصـل فيه المعقـول واللامعقول، المنطق والخيال. وفي كلِ حال يقومُ العقل الحيّ ـ مع كل العقول الأخرى المتفاعلة معه في تاريخيّة مشتركة ـ، بإنتاج نفسه معرفياً، من خلال توليده لمعقولاته توليداً مستقلاً. وهذا ما يقصّر عنه، بل يأباه عادةً، ما يسمّى العقل الجمعي أو الاعتقادي. عقل الفرد يستقلُّ بذاته، ويستقيل من كل ارتهان وعبوديّة ـ وحين يقلّده الآخرون تولد ثورة عقلية ـ؛ فهو ينتـج استقلاليّتـه من خلال تشكّله وصوغه لمفاهيمه وترصينه لموضوعاته، وترويجه لعلمـه (الدُّرْجـة: La Mode) ومعلوماتـه وإعلامـه العلمي. هناك عقل حيث يكون هناك إنتاج علم؛ وهناك لاعـقل حيث يسود لاعـلم أو لامـعقول (معنى آخر للجاهلية، لكل جاهلية).

فهل يعرفُ العقلُ العلمي/التقني حدوده؟ ولِمَ لا يعترف به العقل الاعتقادي؟ ألأنّه يجهله؟ أمْ لأنّه لا يقوى أو لا يجرؤ على الانتقال من حقله الاحتمالي إلى عقل العلم الاختباري؟ بكلام آخـر، نتساءل: هل يمكنُ للعقل الاعتقادي أن يتخطّى نفسه، يلغيها، ليلتحق بعقل علمي، وهو يعتقد ـ مثلاً ـ أنّ العلم في أرقى اكتشافاته، هو توهيم آخر، شيمة كل توهيمات بني آدم؟ هنا معنى آخر لرفض التناصت العلمي، التعالم، وللتعامل مع علم العالم (العلمانيّة) بتصامم.

قلنا إن العلم برنامج وأن عقل العلم (عقل العقل)يعملُ بنفيٍ وباستقلاليّة، وإنه يبني استقلاله المعرفي على شبكة علاقات «مرجعيّتها فيها»، وعلى سيادة إجرائية، يتواجهُ فيها الحقّ والحقيقة، الغلم والمعلوم، كقوّةٍ تنجزُ وحدتها بذاتها؛ لا تنتظرُ إعجازاً من خارجها، ولا تعجيزاً يأتيها من عقول جماعيّة لم تنفرد بذاتها، لتجد في فرادتها معنى حرّية العقل. هنا يتلازم، مثلاً، مولد الفرد ومولدُ العقل. وبما أنّ الإنسانَ يولد فرداً لجماعاتٍ، فإنّه يولد حراً بشروط، مستقلاً بجهازه الحيّ، متّصلاً باجتماع، مُعانياً معوقاتٍ وتقدّماتٍ. هنا عقل الفرد الحرّ يـدخل في معـاناة مـا نسمّيه عقـل التاريـخ، ويتعرّف إلى المعقولات الاعتقادية أو الحقائق الاجتماعيّة، فيرى لزاماً عليه تنسيب عقل التاريخ وعقل الاعتقـاد وعقل العلم وكل ما يتعلّق بهذه العقول من لامعـقولات واحتمالات وافتراضات أو خيالات وتوهيمات ومُفتَرضات Théorèmes. ذاك أن فرضيّة كل بحث معرفي تظلُّ فرضيّة اعتقادية/ ظنيّة، إلى أن يجري اسنادها إلى حقيقة وتثبيتها في برهان ويقين، وذلك بنفي ما يستحقّ النّفي فيها، وإثبات ما يقبل إثباتاً.

إنها لعبة مزدوجة، تتجاوز فيها المعقوليّة واللامعقوليّة، وتبقى مفتوحةً أمام العقل المستقلّ احتمالاتُ تحوّل المعقول لامعـقولاً، واللامعقول معقولاً. هذا مثلاً أحدُ معاني حرّية العقل والاستقلال العقلاني. فالعقل الذي يبتكر دواءً، لا يلبث أن يقوم عقل العقـل بنفيه، وإحلال دواءٍ آخر محله. وعليه، لو كان كل شيء غير قابل لتحوّل وانتقال من حقل إلى حقل، لكان من المحال علينا الكلام على مولد أيّ عقل في أي تاريخ، ولكان من الخُلْف الكلام على تاريخيّة عقلانيّاتنا ولاعقـلانيّاتنا (فاللامعقول لا معنى له إلّا بالنسبة إلى مرجعيّة عقلية أو معاقلة مرجعيّة)[1].

إنّ قوّة العقل مفهوم كلّي نصطنعه ونصنعه في موازاة العجز عن «جعل كل شيء في حسبان». فإحصاءُ كل شيءٍ عدداً، إنما يشير إلى احتيال قوّة العقل. ويتساءل عقل العقل: هل إحصاء عدد القتلى في حروب القرن العشرين، مثلاً، يدلّ على قوّة العاقلة البشرية أم يدلُّ على إخفاقها؟ أو يدلُّ على عجزه، كعقل حاسب، عن تقدير المخاطر والكوارث المترتّبة على ألعاب الاحتراب بين أبناء جنس عقليّ واحد؟ هنا يتجدّد السؤال مع برچن إيڤانز: لِمَ العقل؟ أَلِوَعيِ ما وَقَع؟ أَلِنقده ونفيِهِ؟ أم للمطالبة بدرء مخاطر الواقعة، الآن وغداً؟ بعدما كان أمس وحتى الأصول؟.

حين ينتقد عقل العقل ما يجري، إنما يحاول محو تاريخ وكتابة آخر، منتقلاً من طور إلى طور، متقلّباً بين إنجازٍ قد تغدو نتائجه إعجازاً ـ لم يكن واضحاً له حين أنجزه، مدّعياً قَلْبَ عجزنا الذاتي إلى معجزة. وحين يُحكى، في الغرب مثلاً، عن عقلنة أو عن ترشيد عقليّ لما وقع في عصر من حروب مثلاً، إنما نجدُنا أمام غايات حَصْرية، مبدؤها ومنتهاها التسويغ الذاتي لما يُسمى «عقلانيّة غربيّة»، استناداً إلى نموذج إپستمولوجي قديم، يتشابك فيه الديني والفلسفي والاجتماعي/ السياسي الخ، كأن هذا الغرب لا يزال يعيش، اعتقادياً، في صميم قرونه الوسطى، بينما يتستّر على هذا الواقع أو يستره بعقل علمي/ تقني، يُوظَّفُ سلطانياً في مجال سياسي معروف منذ العام ١٤٩٢ باسم «استعمار العالم»، و«جلب كل الدُّنيا» إلى «المتروبول العقلي» الموهوم. ويصحُّ ـ يقول عقل الاستشراق ـ الكلام ذاته على العرب سواء في «عصر الراشدين» أم في «عصر ابن رشد والرشدية» و«ابن خلدون والخلدونيّة» الخ. ومهما كان الصحيح النسبي، الآن، فإنّ العقل هو الذي ينتج اللاعقل، **اللامحسوب**، ويقود مسارَ العقلنة الغربية في عصرنا، إلى ما يدعوه لويث Löwith: «لامعـقولية نوعيّة» أو «الجنون الخاص»[2]. فهل صحيحٌ الادّعاء أنّ مسار العقلنة الغربيّة يشكّل كُلّاً، قد حُسم أمرُهُ حقاً، عندما ادّعى إحلال معقوليته أو معاقلته العلميّة/ التقنيّة محل ديانات ومنظومات سحر وأساطير؟ أم أنّه غَرْبٌ مزدوج العقل: عقـل خارجي يتحرّك بقوّة الإنجاز العلمي/ التقني، وعقل داخلي (ذاتي/ اعتقادي) يتحرّك بقوّة الإعجاز السحري/ الديني؟ والسينما الأميركية وتلفزة الغرب ألَا تقدّمـان نماذج سحـرية/ دينيـة/ أسطوريـة تفوق كل ما وصلنا من نتاج شعوب المعمورة قاطبة؟

وبعد، أليس الصراع الراهن هو، بوجهه الخارجي، وسيلة لفرض العقل الاعتقادي الغربي عـلى بقية العالم، الموسوم بأنه لاعقلي/لامعقول، اعتقادياً؟ هنا تنبُّهان: تنبُّهٌ إلى أن الأقوى تاريخياً يُنَصِّبُ نفسه

(١) المصدر السابق، ص ٣١.

(٢) المصدر السابق، ص ٦٧.

مرجعيّةً ذاتية لكل الموضوعين في أسفل سلّمه القيمي؛ وتنبّه دائب إلى هذه العلاقة الثابتة لدى بني البشر كافةً، بين المعقول واللامعقول، بين العقل واللاعقل أو المنطوق والمسكوت. فتاريخ البشر هو من الحقول المعرفيّة التي لا يمكنُ روزُها بعقلٍ أحادي وكيلها بمكيال معياري وحيد، وإرجاعها إلى مرجعيّة فكريّة فاردةً؛ وهو تالياً حقلٌ متعلّقٌ بروحِ شعوب، بالمعنى الذي تغطيه لوجودها في كل عصر. ألا يروي كلٌ منا حكاية حياته على منواله الاعتقادي، بنرجسيّة، بحب ذاتي (صورة نفسه لنفسه)؟ فكيف تُروى، عقلانياً، روايات شعب تاريخي، يؤرّخ لنفسه بنفسه، كما يستسيغ نفسه، ويشتهيها في مرآة مباهاته (آهٍ ما أجمل نفسي، ما أعظمها، مثلاً)؟ هنا تواجهنا مسألة العقل في التورخة - التي سنفصّلها في باب عقل التاريخ. فنتساءل: ألسنا نستقوي بعقلنا على لامعقولنا؟ والآخرون، ألا يفعلون الشيء نفسه؟ والحال، أينَ هي معاقلاتُ جنسنا البشري حين يُغلِّبُ اللامعقول في تاريخه المشترك على ما هو معقول فيه؟ بل، أين يبدأ معقولُنا ولامعقولُنا، منطوقُنا ومسكوتُنا أو مكبوتُنا؟ معيوشُنا ومكتوبُنا؟ وأين يتناهيان في أي حقل مشترك - والحياة ذاتها مُعترك؟ هنا، نُشير إلى معنى الشّراكة وحدودها بين عقل علم وعقل تاريخ، بكل ما فيهما من اعتقادات وفكرويّات، معقولة/ لامعقولة، بالنسبة إلى متلقّيها (المعقول الاعتقادي في دين أو سياسة أو ثقافة، لا يبدو كذلك في ديانات وسياسات وثقافات أخرى، فتأمّلوا معنى الحقيقة!).

مِنَ «العقل بالقوّة» إلى «قوّة العقل»، خطى جنسُنا البشري خطواتٍ انقلابيّة. فقد انقلبنا، كجنس عقلاني، على ذواتنا؛ وسنظل ننقلب عليها مراراً وتكراراً. هذا نوعنا، متقلّب، بلا مواربة. متقلّب، مقاوم، حتى لا يُغلب: «ألفُ قَلْبَةٍ ولا غَلْبة». فالقوّة (المعلول) لم تعد نتيجة علّة موهومة، بل صارت إنجازاً لقانون عام. هنا، تظهرُ قوّةُ العقل العلمي المطبّق نفسه صناعياً وتقنياً، في موازاة عقول اعتقادية لا تني تطبّق نفسها اجتماعياً وسياسياً. إن ما يرجّح ميزان قوّة العقل في عصرنا نحو كفّة دون أخرى، هو عقل عملاق، عقل إتّقاني (تقنولوجي) ينجز ذاته في قدرة تقنية/ علميّة، يقدّمها الخطاب السياسي كمعجزةٍ. ولا يخفي أنّ عالمنا الرّاهن يعيشُ في أفق تفعيل العقل التقني، وأنّه يسترجع لحسابه نسابة القوة (أصلها وفصلها) دون أن يهمل نساباتٍ أخرى: سحريّة/ دينية/ فلسفية/ اعتقادية من كل لون. إننا في عالمٍ يُعاود جمع رساميله على قاعدة إجرائيّة فريدة، يتآخى فيها التوحيدُ والتفكيكُ المُلازمان لعمليات تجميع الرساميل الرمزية، الموروثة والمبتكرة في آن. لكنَّ اللغة المهيمنة الآن على عالمنا هي لغة القوّة بوصفها مُجمَّعاً تقنيّاً علمياً.

□ كيف يتعاطى العقلان العلمي والاعتقادي في العالم العربي والإسلامي، مع هذا العقل الغربي المستقوي برساميله السحريّة/ الدينية/ الأسطورية، المؤصّلة حالياً على قاعدة مجمّعه التقني/العلمي؟

سنكتفي، الآن، بنماذج تعيدنا إلى طرح مقولة «حضارة مقابل حضارة» وتضعُ مجدّداً عقلَ النبوّة وأصل الدولة في الإسلام، مقابلَ أصل الدولة الغربية، دولة القوّة، المستقوية الآن بعقل الآلة وما وراءها من آلهة[1]. إن روح المقابلة والمقابسة الآن هو: الله ضد الآلهة والآلات. لكن، أيّة آلات يملكُ العالم

(١) راجع مقدمتنا «الآلة والآلهة» لكتاب الله والعلم، دار عام ألفين؛ بيروت، ١٩٩٢.

العربي والإسلامي في مواجهة آلات الغرب؟ لقد ألمح مارتن هيدچر Heidegger إلى أن «التقنيّة العالمية هي كمال الميتافيزيقا»[1]. فأية تقنيّة أنجزت عقليّتنا الميتافيزيقيّة؟ هنا لا بدّ من جردة لموروثنا وحاضرنا، من زاوية عقل العقل؛ زاوية الوعي الإنّي/ الوجودي/ الأيسي، لا من زاوية اللاوعي/ اللاعقل/ أو الليس[2]. وبالنظر إلى ما يمكن أن يبقى من فلسفتنا وعقليّتنا، نتساءل: هل أنجزنا ذاتيّتنا في تاريخيّتنا؟ وهل نحن على موجةٍ واحدة، أو متقاربة، من تاريخيّات الأمم الأخرى؟

إن العالم الصّناعي يخاطبنا بلغة الحدّاد (لغة الصناعة وخطاب الآلة الحاسبة)، ونحن ما زلنا في عالم عربي/إسلامي يتخاطب ويتخاطر بلغة الفلّاح الرَّعوي (لغة الماء والعشب، لغة الزراعة وخطاب الآلهة). فهل يمكن، والحال هذه، أن نتخاطب ونتعاصر مع عوالم مختلفة، بهاتين اللغتين غير المتساوقتين في تاريخ مشترك؟ وهل شرطُ الاشتراك في هذا التاريخ سيكون، في القرن الحادي والعشرين، محوَ لغةٍ لصالح أخرى، امّحاء حضارةٍ لأجل حضارة أخرى؟

ترمي التقنيَّةُ المعاصرةُ إلى إنتاج قوى/إنجازات، وترمي تقنيّاتُ العالم الزراعي إلى إنتاج اعتقادات/ إعجازات. فهل يتكافأ هذا العالم الزّراعي الاعتقادي الإعجازي مع عالم هذه التقنيّة/ الإنجازية المعاصرة، وكيف؟ ألا نلاحظ أننا في عالم يجوِّدُ نفسَهُ تقنّياً ويَجُودُ بعقله تقنّياً، إنّما نواصل الجَوْدَ بدمائنا ومياهنا ونفطنا، كأننا سائلٌ لإضرام نار الحدّادين؟ ونعزّي أنفسنا عن هذا الجَوْد، بإنتاج خطاب تعويضيّ، هو في صميمه اعتقادي/ إعجازي، يجافي الواقع بقدر ما يعتمد الخيال؟ وفوق ذلك، هل هذا الخطاب التعويضيّ من شأنه السماح لنا بالانتقال مما نحن فيه من «حالة تذرير» أو «حالة ذرّ» قرارِ العالم العربي والإسلامي، إلى حالة «قرار القويّ»؟ إننا نأسف، ونحن نلاحظ أنّه خطاب إفلاسي لم يقدّم لنا سوى الاستيراد والديون والتبعيّة، سوى إلغاءِ مشروع القرار العربي وتحويلنا إلى «حيوانات مستهلكة» في مجتمعات استهلاكيّة هالكة. وصار لزاماً علينا أن نواجه القلق بقلق عقلاني، لا بصمت واستكانة اعتقادية، وأنْ نتساءل ماذا بقي منّا كعرب، وماذا بقي لنا في هذا العالم المعاصر؟ ونأسفُ أيضاً إذا قلنا إن هذا الخطاب التعويضي لم يثمر في «حرب الغرب على الخليج»، مثلاً، سوى إلغاء ما تبقّى من مشروع قرار عربي مستقل، وإدخال أمّة تاريخية بأسرها في «عصر الحصار والتفكيك»، بعدما صار الخطاب الوحدوي وحقوله التوحيدية منْ أخطر التّهم الموجّهة إلى عقلنا العربي المعاصر. ونزيد الأسف، لنقول إنّ القرار لا يواجه إلّا بقرار، والقوَّة لا تواجه إلّا بقوّة، والآلة لا تقاوم إلا بآلة؛ وإننا، إذا لم نبدأ من إعادة النّظر في آلتنا العقلية (Organon) وتحويلها في مستوى الفرد الحرّ إلى عقل للعقل، فإنّ الخطاب الاعتقادي (الأصولي الديني والأصولي السياسي/ العسكري) لن يلعبَ أكثر من دور تعويضي، تفكيكي، قد يفيد نسبياً في معاودة اكتشاف الذات العربية، وقد يفضي إلى إلغائها، في عصرٍ صارت فيه التقنيّات تنعم، هي الأخرى، باستقلاليّتها، وصار لها عقلُها ومعاقلاتها المميَّزة. ونلفتُ إلى أنّ مسالكنا تُهندسُ، اليوم، على إيقاعات الإعلانات الفنّية والأفلام الغربية والدعايات

(١) Janicaud, La Puissance du Rationnel, op. cit, p.87.

(٢) راجع الكندي، في كتابنا مستقبل الفلسفة العربية، أو ماذا بقي منها؟، بيروت، مجد، ١٩٨١.

السياسية، وأننا نعيش في عالم يجري فيه حصارنا (فلسطين، لبنان، العراق، ليبيا، الخ) وتفكيكنا بقوّة الآلة، وليس آخرها آلة الإعلام المرئي والمسموع والمكتوب. بدأ عالمنا العربي يستخدم هذه الآليّة العلميّة الإعلامية بنسبٍ متفاوتة بين قُطر وقُطر؛ لكنْ بأية عقليّة نساهم في تزويدها بالبرامج الإعلانيّة/ الدّعويّة؟ وبأية معلومات سنملأ هذه الآلات، ونبرمجُها ونشغّلها؟

هنـا أيضاً، نعـودُ إلى عقل العقـل، لنطرح بـرنامـج عقل الآلـة الـذي يعـاكس عقـل الآلهـة. إنَّ سلوكنا يُبرمج إعلامياً/ آلياً بقوّة هذا العلم التقني وخطاب العقل التقنولوجي. فهل يقوى خطابٌ إعجازي/ اعتقادي على الخوض النّقدي (وهو يعفي نفسه من كل نقد) في برمجة عقول وهندسة مسالك، حتى تصبح لدينا، فعلاً، «حضارة مقابل حضارة»؟ وإذا كان قادراً، فإلى أين يفضي في صراع كوني لا سابق له ولا مثيل، حلَّتْ فيه التقنيَّة الخارقةُ محل تقنيّات السّحر القديم الذي استحكم بالعالَم لآلافِ السنين؟ إن الإنسان تقنيّ منذ كان، والتقنية لا تزال مرآته. ونحن، مثل كل الأمم، نملكُ سحراً وعلماً، تقنيّات واعتقادات. لذا، نبدو كأننا لا نزالُ، كما كُنّا، في حلبة الاتقانيّة العالمية. ولكن إناستنا (أنتروبولوجيّتنا) لم تنتقل بعدُ من طور الماعونية (الماعون: كل ما يُستعانُ به من أداة أو شيء أو حيوان) إلى طور الآلة الأتقن والأقوى. إننا على الطريق؛ ولكنّ المسافاتِ بين ماعوننا وآلاتهم لّما تزل في اتساع وتناءٍ. وتواجهنا الآن وغداً: مسألة تفعيل العلم بعقل العقل، أي بنقده وبرمجته، ومسألة الاستقواء بالمعرفة كسلطة. وهاتان المسألتان تستلزمان توجّه العقل العربي المعـاصر نحو الإستقـلال الفلسفي والعلمي والتقني، وهذا لا يتحقّق بقوّة العقل وحده، بل أيضاً ـ شرطاً ـ بقوة استقلال الأمّة العربية، وتحوّل عقل الفرد إلى عقل حر، والعقل العادي إلى عقل عقل، يعاود تولّي أمور نفسه بنفسه. فهل يجيز عقلُ الدولة، التابعة في العالم العربي والإسلامي، إجراء مثل هذا التحوّل النّوعي؟ وماذا يستطيع عقل الفرد الحر وحده، عندما يكون فضاء روح الأمة مُغلقاً، مرتهناً ومشغولاً بما «لا يُطعم من جوع ولا يحمي من خوف»، كأن بيت قريش، بيت العرب صارَ بلا إيلاف أو بلا قُصيٍّ جامع؟

إننا نُطلق نداءَ العقل المستقلّ، نداء المعـاقلة العلميّة La Scientificité الـرّامية إلى جعـل العقل العربي والإسلامي سيّد نفسه، مرجع ذاته، مثلما فعل سوانا. فالتمكّن من المجال (المكان والفضاء) الذي نعيش منه وفيه، يمتنع دون التمتّع باستقلاليّة علميّة/ تقنيّة، استقلالية العقلِ بالعقل. وإنّ كل استقواء بغير العقل النّقدي على عقل الغرب العلمي/ التقني، سيعني فيما يعنيه: أنَّ العالم لن يكونَ لنا، طالما أنّه يبدو لمعظمنا كأنه بلا عقل؛ وأنَّ العولمة الراهنة ستجري فيه لغير صالحنا، وسيجري إلحاقُ العالم العربي والإسلامي بالعوالم الأقوى عقلياً وتقنيّاً. فهذا النظام الجديد للعالم، يَكْمُنُ جديدُهُ في تَقْنَنةٍ شاملة Technicisation Intégrale، ولن يترك مجالاً لما نسميه «مناطق خالية/ لامبالية». فهل سنظلُّ سكّانَ مناطق لامبالية، في ظل سلطات تتناحر على تفكيكنا وتذريرنا وذرّنا في أعاصير العالم الذرّي؟.

***

□ إن فلسفتنا هذه، عقل العقل، تقوم، في أساسها، على ارتجاع وظيفي ذاتي، بمعنى أنّ عقلنا وهـو يعقل علمه بذاته، إنما يتّخذ من ذاته مرجعيّة وظيفيّة لمعاقلاته، وينتج سياسته الفكريّة المستقلة، المميّزة

له: سياسة حرّية العقل، سيادته، استقلاله المُطلق عمّا سواه وعمّا عداه. فهو يُرمِّز ذاته بذاته، يَسْتَرْمِزُ معلوماته، يستبطنها في ذاكرةٍ فاكرة، تشكّل بذاتها منظومة تقنيّة، سيبرنيطيقية، هي «منظومة علم القيادة ونقل الرسائل لدى البشر وآلاتهم»[١].

وعليه، فإنَّ تسلطنَ الإنسان، امتلاكه السلطة بواسطة تصوّره العلمي/التقني، إنّما يتمّ في صميم العقل ذاته (مستوى الرُّوح الحر)، لا في أطرافه ولا في خارجه. لذلك وضعنا قوّة العقل، في خريطة جسدنا العقلي، في مستوى الرائسة أو السائسة. إذْ في هذا المستوى من سلطنة عقلنا وسيادته بالعلم التقني، يلعبُ تأليلُ اللغة وتأدُّدها - نعني تحويلها منظومة أدوات وآلات وصل واتّصال - دوراً حاسماً، فعّالاً، في عمليّات التقننة. وفي هذه الحالة، هل ستبدو اللغة (أي الإنسان) كأنها ليست عقلاً؟ وهل سيبدو العالم (أي الكون المتكوّن) كأنّه ليس عقلاً؟

إنّ هذه اللغة المؤلّلة، المتقننة تسمى اللغة الراموز Langage-Code، اللغة المقعّدة أو اللغة الترميزية - التقنيّة - العلميّة. ومع هذه اللغة، أخذ يتبدّل شكلُ المجال Espace ومضمونه ومعناه؛ فراح يتوجّه عبر تقنيّات الإعلام السمعي/ البصري مثلاً، نحو فضاءات متقاربة، متشاكلة ومتناسبة. وصار الإنسان شاهدَ ما يعلم، نتاج معلومه (Le Su)، بعدما كانَ شاهدَ معتقده (Le Cru) ونتاج موروثه الاعتقادي. والجديدُ في عصرنا، أننا نعيش في سوق إعلامية أو أسواق معرفيّة تتبرقعُ بـ «أسطورة الحداثة»؛ وأنّ هذه الأسواق التي نستهلك فيها ومنها، ما يوضَّبُ لنا ويُغلّفُ بغير غلاف، إنّما تتميز بعالميّتها وبكونها ذات مدارات علمويّة/ تقنويّة، تقدّم نماذج لحضاراتٍ وثقافاتٍ تُرمِّزُ ذاتها، تتأسطرُ وكأنها تقرّر مصيرَها بنفسها تقريراً علمياً/ إعلامياً آلياً (معلوماتياً Information Automatique، المختصر بكلمة Informatique). وبات من الضروري التمييز، داخل هذه السوق المعرفيّة/ الإعلامية بين مدار لغائي (مدار الحكي) ومدار اللغة الآخذة في الانتقال من طور التقعيد الترميذي إلى طور الراموز التقني/ العلمي المحض. وبين هذين المدارين، تجري مبادلات، تصلُ من خلال عقلنا النَّقدي، بين المحدوس والمعقول، بين المعيوش بحرّية الحياة والمُتقن بحرّية العلوم. ومما يلاحظ في هذا المستوى أنّ الهيمنة أو السلطنة في هذه السوق المعرفيّة/ العالمية لا تقوم إلاّ على تمايز وتباين وتفاضلٍ. هنا ينقلب معنى الممكن/ المعقول مع تبدّل إمكان الإنسان نفسه. فما ينجزُه إنسانُ حضارةٍ، يشكّلُ قوّةً علمية/ تقنيّة، يستقوي بها على آخرين لم ينجزوا حضارتهم ولم يرتقوا بها إلى مستوى الرّاهن الحضاري. وأنّ العلمَ قوّةٌ فعّالة، ومثال ذلك أنّ الفيزياء النووية عندما تجعل تفكيك الذرّة ممكناً تقنيّاً، إنما تنتجُ قوّةً، تحرّك طاقةً. ففي المجمّع التقني/ العلمي، يجري إنجازُ القوّة بطريقتين: الاستثمار المبرمج للممكن، والتحقيق المتصاعد للمحتمل - أي لما يقبل التحقق، لما يكاد يكون على عتبة التنجيز. لكنّنا حين ننظر بعين التعجيز أو الإعجاز إلى ما يجري إنتاجه في السوق المعرفيّة/ الإعلامية، بقطبيها - المعرفة العلمية/ التقنية والمعرفة الإعلامية/ السياسية - إنما نكتشف ظهور مراحل وبقاء جماعات دونَ التاريخ، وحتى دون تاريخيَّة هذه الإنسانية المتقننة - ومع ذلك لا يزال

---

(١) Norbert Wiener: **Cybernétique et Société**, trad. franç., Paris, U.G.E, 1971, p.9.

الكلام جارياً على إنسانية تاريخية واحدة من حيث حضورها الزّمني الشكلي في عصر واحد؛ لكنّه متباين ومتنوّع، بعمق، من حيث وعيها التاريخي لذاتها، ومن حيث وعيها لفلسفات العصر، وليس فقط من حيث وعيها المنهجي لما تفعل ولما لا تفعل.

لقد انتقل بعضُ العالم، عالم الحدّادين الصناعيّين، من الأداتيّة إلى **الآلاتيـة Machinisme**، وراح ينتظم على نحو مختلف عمّا يجري في أنحاء عالمنا الأخرى. حتى أنّ طريقته في تقريب الأشياء وتنسيبها تكاد تختلفُ جذرياً عن طريقة العالم العربي/ الإسلامي الذي ما فتىء يحاول تقريبها وتنسيبها بـ «**قوّة خطابه الاعتقادي/ الإعجازي**». فهل ثمّة مجالٌ لتلاقي عالم الإنجاز المستبطن إعجازاً، وعالم الإعجاز المستورد إنجازاً؟ نقولُ بكلام آخر: أيُّ سلطانٍ قادر على تقريب عقل الآلهة القديمة من عقول الآلات الحديثة وعقول البشر الذين أنتجـوها؟ ما الجامع المشترك بين عقلٍ يتأمّل العالم/ يعبده/ يُقـدّسه، وعقل يعلمه/ يستثمره/ يتقن استثماره/ يسودُه بآلة ـ يستوقفُ وراءها أرباباً أو آلهة؟ حتى الآن لا يوجد في عالمنا شعب اعتقادي تخلّى عن شعيرة إعجازيّة كلية: «الله معنا»؛ لكنَّ شعوب عالمنا هذا لم تشترك كلها، وبوتيرة متقاربة، في عمليّات إنجاز هذه الحضارة التقنية/ العلمية، الموسومة بسمة «حضارة الهيدروجين C.H.» أو حضارة النّار والهواء. فعلى الرُّغم من التلوّث الهوائي الكبير، لا تزال الحضارةُ دولابَ هواء، والحياةُ لعبة ماء ونار وهواء على التراب؛ ولا تزال المعرفة تتحوّل إلى سلطة في بعض عالمنا المعاصر، بينما لا تكاد تخرج المعرفة العامة في العالم العربي/ الإسلامي عن دورها التقليدي، الاعتقادي/ العبادي؛ لذا نرى ظهورَ نزعةٍ إلى وضعها في مواجهة السلطة، ضدها، لا بسبب من استقلال العلم عن الدولة (كما يحاول بعضُ الحالمين بـ «**دولة عالمة**» في الغرب)[1]، بل بسبب من الاعتقاد بأنّ الدولة جاهلة وأن عصرها «جاهلية جديدة». ونرى، من جهتنا، أن أساس هذا الموقف يكمن في كون المعرفة الاعتقاديّة عاجزة عن التحول إلى سلطة علميّة/ تقنيّة، وأنها تنقلبُ في أحسن أحوالها قوّة فكرويّةً حين تستلم السلطة السياسية، فلا تنتج سوى دولة تابعة تقنيّاً، بلا سلطة معرفيّة مستقلّة، وبلا مرجعيّة علميّة ذاتية[2].

ليست العقبة المعرفيّة في عقل العرب، كما توهّم واهمون وزيّف مزيّفون حين زعموا أننا «بلا عقل»، «بلا تاريخ» الخ. بل هي في توظيف عقلنا في سوق معرفيّة توظيفاً لفظياً، رمزياً، يجعله عاجزاً عن الفعل وعن سيادة المجال بالعمـل، لا بالكـلام. فجوهـرُ ما يُسمى اليـومَ بالعلم هـو **البحث**، لا الاعتقادات. والبحث العلمي لا يكونُ إلاّ بمنهج ورياضيّات، أي بعقل يحسبُ الممكن والمُحتمل، يستبطنُ المظنـونَ Le Cru لينـجزَه وهو يعلمه كمعلوم Le Su، لا ليعبده ويتوثّن فيه ومعه. ففي الحالة الأخيرة هذه، لا نعود نعرف مَنْ يستعبدُ مَنْ؟

إننا حين نستعبد أنفسنا بهذا النّمط من تعطيل العقل الذاتي، ألا نفسحُ في المجال أمام آخرين لكي

---

(١) فرانسوا شاتليه: **تاريخ الأفكار السياسية**، معهد الإنماء العربي، بيروت، ١٩٨٣.

(٢) محمد الشيخ: **المثقف والسلطة**، دار الطليعة، بيروت ١٩٩١. وكذلك: **المعرفة والسلطة**: معهد الإنماء العربي، بيروت، ١٩٨٩.

يتمكّنوا من استعبادنا، موضوعياً/ تاريخياً، من خلال ما أنجزوا، بينما نحن قابعون نتلهّى كأطفال بمعتقداتٍ وتوهيمات تحتاج إلى عقلنة ـ نقد عقلي ـ في عصر صار علمُه الجبْري Algébrique مختلفاً تماماً عن جَبْر عصور خالية من تاريخنا؟ إن القانون الوحيد لعالمنا المعاصر هو الجدارة المعرفيـة، السيادة بالجدارة العلميّة/ التقنيّة. لقد عقلنَ غيرُنا خياله، فأدخل العقل على اللاعقل في موروثـه وأجرى معاقلة داخليّة لتاريخيّته، فنمذجها وعـولها ـ بمعنى أنّـه جعلها علميّـة وعالميَّـة في آن. فماذا يفيـدنا الاستمرار في تخييل عقلنا ومعقولاته؟ إن البحث العلمي مجهودٌ يُبذل في هذا العالم لاكتشاف شيء ما، في نطاق مُدُن علميّة ـ مدن فاضلة: Epistémopolis ـ، في ميادين ومختبرات، لا في مناسك وصوامع ومنعزلات. إن مفهوم مدينة العلم وأبوابها هو من صميم النظام المعرفي العربي/ الإسلامي الذي وُلد في نطاقه عقل (علمي) جديد؛ وإنّ مفهوم البحث هو من مولّدات هذا العقل الباحث. لكنَّ المشكلة اليوم باتت كامنةً في مفهوم الشيء المبحوث عنه. فعمَّ نبحثُ في العالم العربي/ الإسلامي؟ أعن فكرة/ عقيدة/ أسطورة؟ أم عن أشياء موجودة هنا، أشياء متحوّلة/ متقلّبة، «ترسُمُ الآن وبشكل حـاسم صورةَ ثقافةٍ جديدة، صورةَ عصر جديد، صورة وجود جديد ـ يجري صنعها مـا وراء الأطلسي ـ، صورة وجودٍ توحّدُهُ وتنعتُه حركةُ ما بعد الحداثة Postmoderne؟ إن علم ما بعد الحداثة هذا، يصفه جان فرانسوا ليوتار بأنّه «صراع مع المرويّات»، صراع مـع الخرافـات والحكايـات السابقـة لعصر الآلة[1]. ويقصد بمفهوم ما بعد الحداثة: عدم الاعتقاد بالمرويّات الخرافيّة Métarécits؛ لأنَّ هذا العلم ما بعد الحديث إنّما يضع سلطان الحياة في مواجهة سلطان الموت Thanatocratie.

لقد ولد مع الإسلام وفيه، عقلٌ انتقاديٌ/ اعتقاديٌ ـ إذْ بدأ الإسلام غريباً (مدهشاً/ ناقداً) فهل سيعود كذلك في عصرنا؟ وكان عقلاً للعقل في ذلك التاريخ. لكنْ، حين أغلقت أبواب مدينة العلم، ولم يبقَ مفتوحاً منها سوى باب اعتقادات ضيّقة، فإنّما تعطّل العقل الانتقادي عن عمله، واعتقل «عقلُ التقدُّم» في تاريخنا، واقتصر الخلاف «العقلي» على مسألة الخلافة أو السلطة، بينما كان سلطانُ العقل العلمي يُنْحَرُ بغيْر حساب؛ الأمرُ الذي جعل مفهومَ السلطة ينقلبُ في عالمنا العربيّ إلى امتلاك عقول البشر وتعطيلها وتحريم فلسفتها. وصارت نـظرة السلطة، نظرتها الضيّقة، الانفصاميّة، أقرب شيء إلى الإرهاب والمخافة؛ وصارَ عقلنا عقل موت، لا عقل حياة. هنا تكمن فلسفةُ مأساةٍ عميقة!.

إن فلسفة الاعتقاد تحدّد درجة معاقلة الإلهيَّات، من ديانات الـطبيعة ـ العبـادات المباشرة ـ إلى دين النّظر العقلي ـ العبادات الترميزية، التأمليّة. وإنّ الإلهي عقلانيٌ حقاً؛ لكنّه لا يُعقل إلاّ بمقتضى خروجه من التجريد الطبيعي وتوحّده، أي بمقتضى تقرير مصيره بنفسه. زدْ على ذلك أنَّ لعبةَ العقلاني واللاعقلاني تحكم تاريخ البشريَّة، وأن قوامها انقلابُ العقلي لاعقـلياً، واللاعقلي عقلاً. هذه اللعبة المتنـاقضة يمارسها جميـعُ لاعبي التاريـخ، بتفاوتٍ، وفقـاً لمجرى اللحـظات الحرجـة/ الحاسمـة في أيامهم/ أحلامهم.

☐ إنّ النّقد Critique هو السبيل العقلاني الوحيد الذي يسمح باكتشاف واسطة حل، إنْ لم يسمحْ

---

(1) Jean-François Lyotard: **La Condition postmoderne**, Paris, éd. de Minuit, 1979, p.7.

بإيجاد حلٍ لما هو مطروح. فالعقل حين يعقلُ ذاته، إنما يمارس النقد الذاتي على أزمنة وجوده التاريخي، فيظهر ما يُسمّى النّقد التعاقبي والنّقد التساوقي. ولا تشتدُّ الحاجةُ إلى النّقد العقلي إلاّ في غمرة الأيام الصعبة أو العصيبة. ولكنْ حين يُعقّد العقل ويُعجَّز أمام المحن والكوارث، فإنّه يتراجع عن النّقد إلى البكاء. وبين البكاء والنّقد، لا قرابة ولا علاقة. لأنَّ جدل الجبْر التاريخي، جدل السقطة والنهضة، هو جدل العقل، لا جدل الدَّمع. إذْ لا علاقة بين باكٍ على ميت، ومفتكر بحيّ أو حياة. إن جدل الحيّ يُحيي، وبكاءَ الباكي لا يصنع غير الأسى والأسف والنّدم: «قفا نبكِ..» «قل لمن يبكي على رسم دَرَس/ واقفاً ما ضرَّ لو كان جلس؟». لا ننكر أنَّ للبكاء قوّته في مجتمع مبتدىء تاريخياً، وأن الإنسان قد يُصاب بـ «عقدة بُكائية» من زاوية مأساته. لكنَّ المعرفة هي اليوم قوَّة المجتمع التاريخي المشرف، في بعضه، على مرحلة ما بعد الحداثة ـ هذه الحداثة بالذات التي ما زلنا نشهدُ مسرحيّاتِ التلهّي بها، ومقارنتها بما قبلها، كالأصالة مثلاً وتفضيلها عليها، بينما هناك عالم أوّل يتجاوز الحداثة الأوروبية، ويجتاح عالمنا العربي/ الإسلامي، إلى ما لا نعلم ـ فتفكّروا وتأمّلوا.

إننا نعيش في عالمٍ ثانٍ، كان ثالثاً قبل انحدار الاتحاد السوفياتي ومنظومته إلى ما وراء العالم الثالث؛ ويقابلنا بلا مواربة عالمٌ أوّل تخطّى فلسفاتٍ واعتقاداتٍ حديثة، إلى علمٍ يُتقنُ ذاته في آلاتٍ. بينما نحن في عالمنا العربي، الأوّل عالمياً من حيث حجمه الجغرافيّ، لا نزال نشهد محاججاتٍ تقوم على دحض مشاهد فلسفية/ اعتقادية لم يعد يذكرها أحدٌ سوانا، وترمي، كما يُقال، إلى إثبات فقه ما قبل تلك الفلسفة. ولا يختلف الحال كثيراً بالنسبة إلى ما نسمعه ونقرأه عن أهميّة الإعلام التقني ولغته الراموزية (وهذه نثر)، وما يقابله من مشاحناتٍ حول شِعْرٍ عمودي، كان مقابلاً لعمود خيمة لم تعد موجودةً إلاّ في طرف صحراء؛ ومن ادعاء فصيح لا ينطقُ به حتى المتفاصحون به، دون تكليف النَّفْس عناء التفريق بين محكيٍّ ومكتوب، منطوق ومعقول، معيوش ومنصوص. إنَّ شعار عالم ما بعد الحداثة هو: «لا حُكْمَ إلاّ للعقل، ولا قرار إلاّ له». أما عالم ما قبل الحداثة، والمضاد لكل حداثة بكل مضامينها الديمقراطية والعلمية والحرية السياسية، فلا يزال شعاره المُمارس، غير المُعلن: كيف نستعبد بعضنا، كيف نتنافى ونستبعد بعضنا ونعطّل عقولنا ونقرع طبول اختلافنا وتخلّفنا، تاركين عقول الآخرين تضحكُ منّا، تكذب علينا، تسمّينا كما تشاء ـ لأنّ التسمية امتلاك ـ: متخلّفون، مستقيلون من التاريخ، الخ.

وبعد، هل ثمّة مجالٌ لاسترجاع دور انتقادي للعقل العربي/الإسلامي، لكي يكتمل وفقاً لمفهوم **التأديب الإلهي**؟ عندما يُستباح العقل الانتقادي في تاريخنا الحاضر، هل نستغرب صدورَ كتب عناوينها: **العالم ليس عقلاً** (عبد الله القصيمي)، **اغتيال العقل** (برهان غليون)، **اللغة ليست عقلاً** (أحمد حاطوم)؟ إننا مع ذلك، نستغربُ أن لا يعاود العقل ولاداته بآلاءٍ وآياتٍ جديدة، جواباً عن سؤالٍ قرآني كريم: «أفلا تعقلون»؟ أي أفلا تعيشون بمقتضى العقل؟ ألا ترون، مثلاً، أنَّ الطبيعة هي مصدر كل طاقة، وأنّها مسخَّرةٌ لكم، وأنَّ هذه الرؤية للعالم هي الشرط العقلي لإمكان استثماره؟ إنَّ كل فكرويّة هي نتاج فرعي لما يُسمّى «ميتافيزيقا التمثّل»؛ وإنَّ التفكير النقديّ (الدراية) يعني التفريق

دائماً بين ما يستلزم دليلاً لكي يجري تسويغه وتسويقه في السُّوق المعرفيّة، وما يستلزم بساطةَ النّظرة والمواجهةِ لكي تُضفى عليه الشّرعية والصّدقية.

إن المعارف الإطلاقيّة لم تعد تحظى بغير قيمة مرجعيَّة، ولم تعد تضطلع بغير دور توثيقي، دور السّجل المحفوظ. ذاك أنَّ مدينة العلوم التقنيّة ذات أبواب جديدة تماماً، وترتكز على إلغاء لاهوتيّة المطلق؛ فهي تُعَدُّ مدنيّة أو حضارة تقنيّة بقدر ما يكون أساسُها منها وفيها، أي بقدر ما تؤسّس نفسها بنفسها، بالنسبة إلى مرجعيّة ذاتيّة، لا بالنسبة إلى أية مرجعيّة خارجها. إنَّ معارفَ العالم التقني تتشكّل وتتموضع في بنية تقنيّة Technostructure أي في شبكة كفاءاتٍ منظّمة، موجّهة لبلوغ أهداف صناعيّة/ عسكريّة/ سياسية، الخ. فـ العملة، مثلاً، ليست مالاً أو نقداً وحسب، بل هي تحديد للقوّة الاقتصادية للأمة التي تُصدرها.

حتى أنَّ المجال ذاته تبدّل. وها نحن أمام مجال ذاتي المرجعيّة: مجال الأمّة التقنيّة المعولمة (وفي عالمنا العربي الإسلامي، لا تزال تُرفض العولمة أو العلمنة والعالميّة، ويجري استئصال القائلين بها). إنَّ روح عصرنا، معناه، بل معنى معناه، يدعونا مجدَّداً إلى إعادة النّظر في توصيف عقولنا وتوظيفها، تمهيداً لولادة العقل بالعقل ـ وهذا ما عنيناه بـ عقل العقل. فنحن نغادر مجالَ الإنسانِ الحَدْسي، والفطري إلى مجالات الإنسان الأكثر عقلاً وإدراكاً. والإنسانُ العقلاني لا يمكنه أن يحلَّ سوى المسائل والمشاكل التي ينتجها ويطرحها على نفسه؛ أما تلك التي أنتجها وطرحها الإنسان الحَدسي، فعليه وحدَه أن يتحمّل مسؤوليات معالجاتها، طالما لا يزال عالمنا يعجُّ بمن يصرّون على طرحها وتحميل سواهم أوزار الإجابة عنها. «لا تزر وازرةٌ وزرَ أخرى». فلمَ يُطلبُ منا، إذاً، البحثُ في مسائل لم نعد نطرحها على أنفسنا؟ أليس هذا إرهاباً لعقولنا التي تعيش في عصر العقل الذاتي»، «عصر الـ ...Auto»؟ هناك مَنْ يستمسك بـ «اللاإرادة» أو ما يُسمى «مشيئة الآخر، الغائب». ونحن نستمسك بإرادة العيش وفن الحياة. فكيف نتشارك ونتعايش في مجالات متجاورة غير متعاصرة إلاّ شكلاً؟ إن المعقول جيّداً لا يتشاركُ مع اللامعقول إلاّ بقدر ما يستوعبه ويتمثّله، محوّلاً الحَدسي إلى إدراكي، الممثول الغائب إلى حاضر تاريخي عينيّ، إلى شاهدٍ عقلي ذاتي، مستقلّ. فما دور السلطة في هذا المجال[١]؟.

□ مع القرآن الكريم، ولد عقل إسلامي توحيدي، هو عقلُ وحيٍ إلى وعيٍ. وكان مولده التاريخي في مجال عربي وفي فضاءٍ لامتناهٍ، هو فضاء «الله أكبر»! وبين مجالِ الولادة ومجالاتِ العالم الإسلامي في نهاية هذا القرن العشرين، تقلّبتْ دولٌ وسلطاتٌ، ثقافاتٌ وحضارات، لغاتٌ ولهجات، وماتت علوم وقامت علوم. والأخطرُ في كل هذا المسار التاريخي الطويل هو أنَّ الإنسان الأرضيّ الذي كان ينتمي إلى قبيلة بشريّة أحادية المجال والبُعد، صار ينتمي إلى قبيلة تقنيّة (النظام العالمي) متنوعة المجالات والأبعاد؛ وأن عقل الإنسانِ الذي طالما لاذَ، وهو يواجه الطبيعة، واستعاذ بمرجعيَّةٍ خارجيّة، توصَّل اليوم إلى اكتشاف مرجعيّته في ذاته (وهذا ما توصل إليه فريد الدين العطّار في منطق الطير، مثلاً؛ وبدر شاكر السيّاب في أنشودة المطر، «.. إن إلهنا فينا» ولكن من زاوية الأسطورة الشعرية، لا من زاوية

(١) Paul Claval: Espace et Pouvoir, Paris, P.U.F, 1978.

التقانة). وباكتشاف مرجعيّة العقول الذاتيّة، صار كلُّ بناءٍ أو خطاب بنيوي تقني يُصاغُ بصيغة الذات (Auto...)، عصر الذات العاقلة؛ وصار يوصّف ويوظّف بمقتضى هذا الترجيع الذاتي Auto-Référence.

□ هنا يُقصد بالمجال: المكان/الفضاء الذي يتمكّن البشرُ من خلاله، بهِ وفيه، من إنجاز ذواتهم بحرّية واستقلال مرجعيّ. فالمجتمع هو مجالهم الحيويّ، المكان الذي ينتجون فيه سلطانهم على الأشياء وعلى بعضهم؛ ويمثّلون هذا الأمرَ، السلطان (Autorité) بـ سلطة، حكومة (Pouvoir) أي بقوّة منظمة/ فاعلة (دولة: Etat)، تستمدُّ ديمومتها من فعاليتها ومن التمأسس المجتمعي للدولة وتمرتبها تتويجاً لعمارة اجتماعيَّة معيَّنة.

ولا ريبَ في أنَّ الإسلامَ قوَّةٌ، سلطةٌ ولدت في مجال محدود ـ النبوّة والمجال المكّي/المَدَني أو اليثربي ـ ثم راحت هذه القوّة، بفتح ثقافي/ سيفيّ، تفتحُ مجالات النَّاس كافّةً: «وما أرسلناك إلّا كافةً للناس...» (٣٤/ ٢٨). وبقدر ما كانت العلاقات أو المعاملات شخصيّة، مباشرةً، في مرحلة أولى بين نبيٍّ وصحابته، راحت تنمو في مرحلةٍ تاليةٍ، علاقاتٌ لاشخصيّة بين حاكم ومحكومين، مالك ومملوكين. والثّابتُ أنّ مسار الانتقال من النبوّة إلى الدولة، كان ينتجُ عقليّةً مركبة ـ لا هي عقل النبوّة المحض، ولا عقل الدولة في نموذجيها البيزنطي والساساني، ما قبل الحركة النبويّة. فالمولودُ المُفترض هو عقلُ دولة إسلامية، نشأ في سياق ثقافة عقلية عربيّة/ إسلامية، ذات أساس عربي وموارد عالميّة معاصرة له. وبعد دولة الراشدين، وُصف ذلك العقل التاريخي بأنه أمبراطوري، استملاكي، مرجعُهُ الخليفة، الذي قلبَ الخلافةَ مُلْكاً، سواءٌ أكان مَهْدياً أم ضالاً. ويمكننا القول، فيما يعنينا هنا، إنَّ عقل السَّيْف (القوَّة) قد حلّ تدريجياً محل عقل النبوّة الذي أعلن ـ فيما أعلن ـ «أن الجنّة تحت ظلال السيوف» ـ وليس فقط «تحت أقدام الأمّهات». عندها، راح فريق من المسلمين يرون أنّهم يعيشون في دولة مسلمين، لا في دولة إسلامية، يدبّرها عقل إسلامي محض. ومن هذا الرأي، راح ينمو ويتطوّر عقل مخالف لعقل الدولة الخليفيّة/ الخلافيّة، هو عقل اعتراض وانتقاد لمبدأ السلطة، يقارع اعتقادها السياسي باعتقادية أو عقادة dogme دينية تعتمد قوَّةَ الكلام حين تعجزُ عن اعتماد قوَّة البشر وسيوفهم وأشيائهم، وتنتظر الفرص السانحة لتُعمِلَ عقلَ السيف إلى جانب عقلها الاعتقادي، فكانت تفشل تارةً وتنجح تارةً. وفي سياق تاريخية إسلامية لا تخلو من حروب مع الخارج وحروب في الداخل، كانت تتوالد عقول فقهيّة، بعضها فقه سلطة، وبعضها فقه معارضة. وكان يتفكّك مجالٌ إسلامي توحَّد في أجيال، ونهضَ دعاةٌ يعملون لتوحيد ما تفكك (إحياء، نهضة، صحوة)، ويعتمدون أصول ما كان في مواجهة بُنى ما صار. فهل المقابلة التاريخية ممكنة، علمياً، بين أصل وصيرورة؟ هذا ما يقوم عليه إشكال تحديث العالم الإسلامي في عصرنا: من أين البدء؟ أمنْ أصل اعتقادي؟ أم من واقع بنيوي؟ في حال الأصل يقوم جذر اعتقادي: جذر «مانوي» (إنما الأعمال بالنيّات، ولكل امرىءٍ ما نوى» ـ أي ما قصد. وتنشأ عقليّة مقصدية/ مانوية (لا مانيّة نسبة إلى ماني Mani)؛ ويتمظهر عقلٌ مقصدي/ اعتقادي، عقل فقهي (تشريعي وتشفيعي)، يضع ذاته فوق التاريخ والتاريخيّة؛ ويعتمد قداسة الأصل (الشخص، الرسالة، النص) لا بنيوية زمانٍ عادي، ويربط المُقدَّس، مجدّداً، بنبيٍ وإله، كأنه يُعاود

وصل ما انقطع بين الإعجازي والإنجازي، بين النبوّة والدولة، بين الإله الذي اختتم تاريخ النبوّات بوحي النبيّ محمد وبين بشر يعتقدون بأنهم لا يقدرون على العيش بلا وحي. فكانت لدى فريق إسلاميّ عقليّةُ الإعتقاد بـ مَهْديّ حيّ، يستمدُّ حيويّته من هادٍ يُحيي ويميت. فهل هذا التطوُّر إلى داخل الذات الاعتقاديّة، يشير إلى لونٍ من ألوان الاستبطان لتاريخ ما، تاريخ آخر، مختلف، ميتاتاريخ Métahistoire؟ وهو حين يكتفي بقوّة الاعتقاد والنضال الكلامي، ألا يعفي نفسه من إنتاج تقنيّة التغيير التاريخي؟ ألا يستعيذ من ضيق مجاله الحيوي بقوَّة غيبيّة، يعتقدها حيَّةً/ هاديةً/ آتيةً لفرض عقل نبوَّة على عقل دولة - يعيش أهلها في عصرٍ لم تعدْ آلاتهُ تنتج آلهةً، بل صارت تقمع الآخرين ومعتقداتهم، لتفرضَ عليهم نموذجاً حضارياً/ ثقافياً/ اقتصادياً/ سياسياً/ عسكرياً الخ. بقوة الآليّة الذاتيّة Automachinisme؟ وهذه القوَّة يمكن للعقل العادي، الذي يجهلُ بنيتها، أن يصفها بأنّها قوّة ما بعد العقل أو قوّة اللامعقول. وحيث أن ما يهمّنا في هذه الدراسة هو تبيانُ تنوّع العقول التي ولدت مع الإسلام، وتواصلت فيه أو ضده، حتى أيامنا هذه، فإنّ نماذجنا التحليلية ستؤخذ، قَصْداً، من مصادر إسلامية فكريّة مسكوتٍ عنها، تكاثرت في النصف الثاني من القرن العشرين، تكاثراً يدعو العقل العلمي إلى ضرورة فهم عقل الآخر، المغاير في العالم العربي والإسلامي لما يُسمّى عقل السلطة.

٣ - عقل النَّص

«لا جدوى من وضع مسألة فاسدة في أساس مسألة صحيحة، تماماً كما لا جدوى من مجرَّد التقريب بين الكيمياءِ السحرية والفيزياء النووية».

غاستون باشلار[١]

«لا سلطة بلا نص وعقل، بلا حكمة ومعرفة، وهنا يختلفُ معقولان في عقلٍ عاقلٍ واحد».

خ.أ.خ.

□ ما الذي يجعلنا نتساءل، ونحن على مشارف عصر جديد، عن حدود المشاركة أو المُعاركة بين العقل العلمي والعقل الديني؟ يُقال: متنافيان لا يلتقيان ولا يتعايشان؛ فالعقل الدّيني يُقدّم نفسه وكأنّه جَبٌّ ما قبله، والعقل العلمي يدّعي أنّه جبٌّ ما قبله أيضاً. إلّا أنَّ هاتين المصادرتين الإطلاقيّتين لا تتناسبان مع واقع الجنس البشري، المتمسّكِ دائماً بتاريخه المُتخفّي، والمُستبطِنِ معارفَ ورموزاً واعتقاداتٍ لا تقبل الجبَّ ولا الحَصْرَ والكبت. وعليه، فلا بد من تواضع عقلي/ علمي واسع أمام دراسة ظواهر الأديان والثقافات والعلوم والتقنيّات؛ ولا بد لنا، في هذه المداخل، من تعيين النصوص التي نتوخّى الانطلاق منها لرسم حدود المشاركة أو المعاركة بين العلم والدين، وإبراز مفاهيم العقل في الإسلام الفكري.

---

(١) المادّية العقلانيّة - G. Bachelard: **Le Matérialisme Rationnel**, p. 104.

فهل نبدأ من عقل التاريخ، محاولين استكشافَ ولادات العقلية الاعتقادية بما فيها من معقول ولامعقول؟ أم نتربَّص بنصوصٍ إسلاميّة، ونتعامل معها تعاملاً قَبْليّـاً، وكأننـا نقيم دعاوى - بـاسم العقل العلمي - على ما نسمّيه العقلَ الديني، أو العقل السّحري؟ وحين تكونُ خلفيّة البحث العلمي هي المحاسبة والمحاكمة، فإلى أي حدٍ يُمكن الادّعاء بوجود عدَّة عقول في الإنسان عامة، وفي الإنسان العربي الإسلامي خاصّة؟

إن هذه المساءلات الفلسفيّة تفرضُ على سائلها - وهو يحاول الولوجَ في حقلين متمايزين ومتشاركين/ متعاركين تاريخيّاً - أن يقفَ عند مفهومين أوليين أساسيين: النّص وماهيّة العقل.

١ - ما النّص؟

□ النّص هو مكتوبُ الإنسان العاقل، مقرؤه ومسموعه ومفهومه؛ وهو مضمونياً معلومه، إعلامه، أو معلوميّته Episteme. فالنصوص مُتونٌ، عقولٌ مكتوبة في سياق معينٌ، في تاريخ وجغرافيا محدَّدين. وهي، بلغةٍ أدقّ، أفكارٌ مُقعَّدة، برامج فكريّة منسَّقة، ملفوظات، منطوقات/ مقولات Enoncés، يتواحدُ فيها المنصوصُ والنّاصُ في حالة تناصٍ أو سياق Contexte؛ يتواحدُ موضوع النّص مع زمانيّته ومكانيّته كخطابٍ عقلٍ لعقل.

إنَّ النّص كخطاب عقليّ يخالفُ في مبدئه السّجالي، عقلَ السلطة المشبَّه بغمدٍ لا يتسع لسيفـين، لقوّتين أو لقـرارين وموقفـين ورأيين. فهـو يخالفُـه أولاً، بأنّـه عقلٌ انفتـاحي، متّـسع لحـوارات العقول الأخرى - يخاطب كل العقول، يحاورها، يجاورها، يشاورها، يعاصرها ويصـارعها من خـلال الشّروح والانتقادات؛ ومن ثُمَّ يتسع بذاته لكل العقول: «نستطيع أنْ نقدم لكلمة واحدة سبعة شروح، بل سبعين شرحاً»[1]، كما ورد في حديث منسوب إلى الإمام جعفر الصّادق.

ولكنْ، يُقال إنَّ الإرجاء عند العرب، قبل الإسلام، وفي الإسلام أيضاً، كـان «دِينَ الملوك». فما المقصود بالإرجاء؟ يُقصد به حَصْرَ العقل في معقولية أو معاقلة السلطان، وتالياً يُعنى به إلغاء العقول الأخرى، من خلال أمرها بدلاً من محاورتها والاتّساع لها كما هي. فكأن اللاعقل - أو العقل الإرجائي وما نجم عنه من مُرجئة قديماً، والعقل المستقيل حديثاً عند محمّد عابد الجابري[2] - هو دين السلطة الأحديَّة، حيث «لا تجتمع الرياسة لاثنين عند العرب» وحيث يمتنع الجمع - كما يذكر إبن خلدون[3] في تجربته كمثقّف سياسي في القرن الرابع عشر - بين الرياستين العلميّة والسياسيّة (العلم هنا في مفهوم عصر إبن خلدون: علم الدين والفقه واللغة والأدب).

---

(١) الشيخ المفيد: العيون والمحاسن، بيروت، دار الأضواء، ط٤، ١٩٨٥، ج١، ص٢.

(٢) م. ع. الجابري: نقد العقل العربي:
١ - تكوين العقل العربي، بيروت، دار الطليعة، ط١، ١٩٨٤.
٢ - بنية العقل العربي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦.
٣ - العقل السياسي العربي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٠.

(٣) عبد الرحمن بن خلدون: مقدّمة، بيروت، دار الكتاب اللبناني، ١٩٧٣.
- سيرة ابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً (مكتبة جامعة ليون، مخطوطة).

والحال، فإن عقل السلطة لا يتّسع لِنصّ العقل، نظراً لأن عقلَ النّص هو عقل شمولي، وعيٌ جامع، صادر عن شراكة عقول، هدفها الأخير سلطة المعرفة، ومنهجها المساجلة والمقابسة والتعارف، بقصد معرفة الشيء، معرفة الآخر، لا الهيمنة عليه، وإلغاؤه؛ بينما عقل السلطان يدَّعي سلطاناً جماعيّاً ووعياً جَمْعيّاً وسلطةً إرجائية، ويقدّم نفسه آمراً للجميع، صادراً عن مالكٍ/ واحدٍ، يأمر ولا يحاور.

في المقابل يتقدّم عقلُ النّص القرآني بصيغة جدليّة/حوارية: «أفلا تعقلون»؟ ويخاطب النّاس كافّةً، من أولي الألباب، إلاّ أنّ مبدأ السلطة العربية قبل الإسلام، كان يتحقّق في إطار القبيلة وعصبيّتها، بقوّة السيف والمال، وكان يتجلبب بجلباب «الديمقراطية القبليّة» ـ ديمقراطية قريش مثلاً ـ باتّفاقٍ لا بنصٍ. ومع مولد النّص القرآني وعقله النبوي، اختلف مبدأ السلطة فصار قائماً على نص قرآني وسُنّة وعلى شورى خاصّة. وبدا لفريق من المسلمين الأوائل أنّ الخلافة أو الإمامة لا تنعقد إلاّ بنصّ، وبدا لفريق آخر أنها لا تقوم إلاّ باتفاق ومُبايعات. هنا، برز للمرَّة الأولى عند العرب إمكانُ التقريب بين عقل النّص ـ أو عقل النبوّة ـ وعقل السلطان أو الدولة. وساد اعتقاد بأن عقل النّص وعقل السلطة هما، نوعياً، جدولان من نهر واحد، وأنّ الخلاف السياسي قد باعدَ بينهما. وما زال هناك طموح، حتى في أيامنا هذه، للتقريب بينهما في إطار سياسة عقلية جديدة (دولة العلم والإيمان، مثلاً) تظهر فيها حدود الشّراكة الممكنة بين عقلين علمي وديني، يتنـافران منـذ أجيال وأجيـال. وهذه المسـألة هي بالتحديد ما يسعى بحثنا إلى استجلائها، انطلاقاً من سؤال مركزي: هل بقي لدى عربِ آخر القرن العشرين نهر عقلاني مشترك، تتفرّع منه روافد وجداول، أم أنّهم ذرّاتُ رملٍ في صحراء اللامعقول السياسي، يعلوهم سيفٌ ولا يبرز نصٌّ مشترك يعادل في قوَّة رأيه، قوَّةَ قانون «ظلال السيوف»؟

لسنا الآن في محنة فريدةٍ لم يعرفها أسلافنا من علماء وفلاسفة وأدباء؛ وإلاّ فما الذي جعل بعضهم يقول شعراً، على سبيل المثال والتساؤل:

- السَّيفُ أصدقُ إنباءً من الكتب ... في حدِّهِ الحدُّ بين الجدِّ واللعبِ
- الرأي قبل شجاعة الشجعانِ ... هو أوّلٌ وهي المكانُ الثاني
- ذو العقل يشقى في النَّعيم بعقله ... وأخو الجهالةِ في الشقاوةِ ينعمُ
- يرتجي النَّاسُ أن يقوم إمامٌ ... ناطقٌ في الكتيبةِ الخرساءِ
  كذب الظَّن لا إمام سوى العقل ... مرشداً في صبحه والمساءِ
  إنما هذه المذاهبُ أسبابٌ ... لجلب الدُّنيا إلى الرؤساءِ

إنَّ هذه النصوص، وهي مثال توضيح لا شاهد إثبات، تعيدنا بأحكامها المتناقضة إلى التساؤل عن ماهيّة النص. فنقرأ: «النّصُ هو الإظهارُ والإبانة[. . .]. سُمّي المفرشُ العالي منصّة لأن الجالس عليه يبين بالظهور من الجماعة. يُقال: نصَّ فلانٌ مذهبَهُ إذا أظهره وأبانه. شرعيّاً: حقيقة النّص هو القولُ المنبيء عن المعقول فيه على سبيل الإظهار»[1]. فما المعقول فيه؟.

---

(١) الشيخ المفيد: العيونُ والمحاسن، مرجع مذكور سابقاً.

٢ ـ ماهيّة العقل:

□ يُستفهم بـ«ما» عن المعقول في النّص، كأنَّ«ما» هي ماءُ الحياة، سؤالُ الحياة الذي يُعقل به. فيُقال مائيّة الشيء أو ماهيّته[١]. ونقول إنَّ ماهيّة العقل هي صلة الوصل بين ما ظهرَ وبانَ وبين ما خفي واستتر. وإن المعاقلة أو المعقولية هي عملية التعقل التي يمارسها عقلُ العاقل على معقولاته. وبكلام آخر نقولُ إن العقلنة الذاتية Autorationalisation هي إعطاءُ معنىً عقليٍّ/ معقولٍ/ مفهوم للأحياء والأشياء؛ وتعني اشتقاقاً البحث عن إمكان الرّبط بين ظواهر (بنى سطحية ظاهرة) وبواطن (بنى عميقة خفيَّة) ـ فتكون المعاقلة عمليّة إجرائيّة تمتاز بطابع تجريبي/ علمي، ويكون العاقلُ صاحب نظر عقلي/ علمي/ علماني (بمعنى أنّه ينظر إلى الظواهر كلها نظرة علميّة نقديّة، بوسائل تقنيّة ولغايات عمليّة)، كما تعني العقلنة الذاتية إمكانَ الرَّبط بين البواطن والخوافي ذاتها (البنى المستورة، التي يتخيّلها البعضُ ممن ينقصهم العقل العلمي بنىً مسحورة أو خوارق)، والبحثَ عن بُنى الأعماق والآفاق. في هذا المستوى من البحث العلمي، تكونُ العمليّة الإدراكية متميّزة بطابع افتراضي/ تجريدي، ويكونُ العاقل ذا عقل لافيزيقي أو ميتافيزيقي، بمعنى أنّه ينظرُ إلى المستور نظرة تخياليّة، غير تجريبية بالمعنى العيني ولاعمليّة بالمعنى التقني. ومن عقل المستور، تتفرّع عقولٌ ولامعقولات: عقل سحري، عقل أسطوري، عقل فني، أدبي، روحي، ديني الخ. والحال، فإذا كان العقل العلمي يتميّز في مستوى الاختبار بفرادة تجربته الحقليّة، فإنّه مع ذلك يشارك عقل المستور ـ أو عقل الغائب، بكلام أدقّ ـ في عمليّات استكشاف المستور بالعقل الحَدْسي وإخراجه من حقله الخفيّ إلى حقل الظاهر والمنظور، بينما يكتفي عقل الغائب بتقديس الغيب وتأمّله وعبادته، والتسبيح لآلائه والاتصال به من طريق الصّلاة ـ إذْ الصلاة صلة، رابطة اعتقادية/ عباديّة.

إلى ذلك، قد يشترك العقلان العلمي والاعتقادي، في زمنٍ ما، في طرح سلسلةٍ من التساؤلات المشتركة: ما، لمَا، أيّ، أين، أيّان، متى، كيف، الخ. لكنّهما لا يشتركان في إجابات مشتركة، واحدة/ متواحدة، بسببٍ من مضيّ العقل العلمي بعيداً في اختبار حقيقة الاستفهام، الاستجواب والجواب حيث يكونُ اليقينُ «برهانَ حقيقة»، بينما يكتفي العقل الاعتقادي بالمصادرة على السؤال الواحد، واعتباره جواباً بلا تحقّق واختبار، وتصديق الجواب ـ إذا وُجد ـ دون تيقُّن برهاني من صدقيّته أو مصاديقه (مفاهيمه الصدقيّة).

خلاصة القول أنَّ عقل العقل (العلم) إنتقادي، اختباري/ عمليّ، وأنَّ عقل المستور اعتقادي، تغييبي، افتراضي/ تأمّلي. ويبقى أن نحدّد، تالياً، ما المقصود بالعقل على اختلاف توصيفاته وتوظيفاته؟ وهل من سبيل إلى التوليف Synthèse بين معقول العلم ومخيول الحُلْم؟

□ نرى أنَّ العقل مَنْشَطٌ تفكُّري/تذكُّري معاً، خاص بالإنسان الآكل/العاقل. إنّه في آنٍ: وظيفة الفاكرة Réflexion والذّاكرة Mémoire التي يؤديها دماغ الإنسان، وبكلام أدقّ جسدنا العقلي في

---

(١) الحارث بن الأسد المحاسبي: **العقل وفهم القرآن**، حقّقه وقدّم له د. حسين القوتلي، بيروت، دار الكندي/ دار الفكر، ط٢، ١٩٧٨، ص ص ١٤٠ ـ ١٧٧.

بيئتيه الداخلية والخارجية، بكل قوى جسمنا المتعضّي Organisme، أي بكل طاقاتنا وقوانا المتدائبة Synérgie، العاملة معاً في حقل الذات والحياة.

إنّ العقل هو منشط الحيّ Le Vivant، جدليّته في الحياة: أنا آكل، إذاً أنا أحيا، إذاً أنا موجود/ أحيا. وأفكّر، أحيا وأعمل وأتذكّر - وليس كما كان الحال مع أنا ديكارت[1] المفتكر (Cogito)، ذلك الأنا المجرَّد الذي لا يأكل ولا يعمل ولا يحيا، بل يفكّر، ثم تأتي البقيّة، فتفكّروا! إنّ إنساننا في واقعه التاريخي هو الآكل/ العامل/ العاقل. فخارج الحيّ والحياة لا فاكرة ولا ذاكرة، لا عقل ولا عقلنة. وتداؤب الفاكرة/ الذاكرة - أي أداؤهما الحيّ المشترك - هو مفتاح المعارف الإنسانية كلها، مدخل التقدّم المعرفيّ إلى هويّة أو ماهيّة العقل البشري - هذا الواصل/ الفاصل بين كل شيء وشيء. ومَنْ يسترجع، بنقدٍ، التقريرَ الرُشدي[2] حول وحدة العمليّة العقليّة، لا بد أن يكتشف أن حقل البحث المعرفي هو الذي يجمع العقل والعاقل والمعقول في إطار مرجعي مشترك. ولا بد أن نضيف إلى تقرير ابن رشد، توكيدنا على تفاعل أو تداؤب المعقول واللامعقول، الصادرين عن عقل واحد في حقول مختلفة، والمتعايشين معاً، في المنظور والمستور من مناشطنا الحيويّة: فهما يختلفان ويأتلفان، ينجذبان ويتنافران، يتوحّدان ويتفكّكان، مُظْهِرين في كل حال شاعريّة الكون[3] وجماليّات تناقضاته وتناقضات هذا الإنسان الكوني المنتج وحدَه إنسانيّته الخاصة به، من خلال حاجاته الأكليّة والمعيشية ومعلوميّاته الفهميّة والتطبيقيّة التي صارت بذاتها تاريخاً فريداً في تاريخ الوجود العام. والحال هذه، فإنّ العاقلة الإنسانية واحدةٌ نوعاً، وليس في الإنسان الواحد عقول متباينة في تكوينها؛ إلاَّ أنَّ العقل الواحد قابل لتوظيف مناشطه في حقول مختلفة - اختلاف حقول يترتّب عنه اختلاف العقول حول المعقولات - فيكون هناك معقول ديني وعقلانية علميّة (محض دنيويّة)، كما يكون هناك عقلية عربية وغير عربية، وعقلنة معقول وعقلنة لامعقول، وثقافة عقلية قوميّة (مذهبيّة عقلانية)، خصوصيّة وكونيّة، الخ.

إذاً، العقل الحيّ موجود في جميع الأحياء، بصرف النظر عن مناشطهم وحقولهم. إنما المشكلة هي. في ثقافة العقل، في زرعه الحقلي المناسب. من هنا تفاوت التطور بين جماعة وأخرى. فالعقل عالِمٌ دائماً/ أبداً؛ علاَّمٌ بوصفه عقل حيٍّ وحياة - فلا حياة ممكنة، من زاوية الإنسان، بلا معاقلات ومعقولات. لكنْ، ليس لنا أن ننسى المأكول والمشروب والملبوس والماعون، أي الحياة، بحجّة أي تجريد أو تعقيد.

فما مدى التشارك الممكن، من زاوية تقريب العقليّات، بين الإسلام المُعاش كنصٍّ في سياقٍ تاريخي، وبين علم العصر؟ بكلامٍ آخر، نتساءل: هل الإسلامُ بذاته دينٌ معقلنٌ تماماً في نصّه وفي تاريخه المعاش (والمكتوب مجدَّداً كُفقه يتولاّه فقهاء في كل عصر) - تاريخه المُفتكر وغير المُفتكر.. لدرجة أنّه لا يعود دِيناً منقطعاً بوحي، بل يغدو قابلاً كاعتقاد للمشاركة مع المعقوليّة العلميّة/ التقنيّة في عصرنا مثلاً؟

---

(١) رينه ديكارت: خطاب المنهج «Cogito ergo sum»: Discours de la Méthode.

(٢) ابن رشد: فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، تحقيق محمد عمارة، ط٢، سنة ١٩٨١.

(١) جماليّات المكان/ بيروت، مجد، ١٩٨٤.

(ونرى أن الترجمة الأدقّ للعنوان هي: شاعريّة المكان، G. Bachelard, Poétique de l'Espace.

يُقالُ إنَّ الإشكال هنا هو إشكال الفقيه (غير وارد حرفياً في القرآن الكـريم)، القادر عـلى تجديد فقه عصره، بصفته عالِماً معاصراً، لا بجموده على علم عصر مضى وتقليده ومحاكاته آليّاً، كأن كل الذي حدث في العالم لم يحدث أبداً. ويُقال إن الكلمات (العقول) تتّسع لما لا يتناهى من المعاني المُستنبطة؛ إلاّ أنَّ المفارقة بين المنشط العلمي والمنشط الديني لعقل العالِم وعقل الفقيه، تكمـنُ في مدى توسيعهما ـ بالتجربة والإبداع ـ للحقول التي يختبرانها وينتجان فيها المعارفَ الممكن إنتاجُها، بظاهرها ومستورها.

ونرى أن في عالمنا المعاصر علوماً متحجّرة، مثلما فيه فقه جامد وفقهاء متجمّدون. والمقارنة الصحيحة أو المقاربة السليمة تُقامُ بين علماء مبدعين وفقهاء مجدّدين. أما المقارنةُ الفاسدة فتُقام إما بين علماء مبدعين وفقهاء متحجّرين (إظهاراً لتأخر الإسلام، وهذا جهل وتجهيل)، وإما بـين علماء مقلّدين (جهلاء) وفقهاء مبدعين (إظهاراً لعجز العلم وتسفيهاً للعلماء المبدعين، وهذا ضلال وتضليل). ونحن نرى، من زاوية بحثنا الفلسفي/ العلمي المستقلّ، أنَّ نوعَيْ العلماء والفقهاء المبدعين، يشتركان في أنَّهما صنفان عقلانيّان، ينتميان إلى ما يسمّى بصنف «العلماء العامين» أو فلاسفة المعرفة العاملة؛ وأنَّهما يختلفـان ويتمايزان ليس ـ فقط ـ في حقول علميهما، بل أيضاً وأيضاً في درجات علميهما الاجتهادي/ الإبداعيّ وما يقابلهما من علم اعتقادي وفقه تقليدي.

وحتى لا تتلابس الأمور، في هذا المستوى من التفكيك المعرفيّ، نوضح: ليس هناك علم معقلن تماماً، قابل للتعقلن التّام (وإلاّ لا يعود هناك بحث علمي)؛ وليس هناك دين معقلن تماماً، قابل لعقلنة تامة (وإلاّ لا يعود هناك اجتهاد وفقه ديني تحريري). ونترك لواهمينَ سوانا حقَّ الإدّعاء بخلاف ذلك، من زاويتهم كعلماء دين أو فقهاء دين. ونرى بتواضع أنّ في الواقع علوماً عقليّة تسعى إلى عقلنة المنظور والمستور في كل بناءٍ يُبنى، وفي كل منظوم ينتظم (أو ينهدمُ ويتفككُ ويعاوَدُ انبناؤه)، وأن هناك ديانات (ثقافات وحضارات)، ومنها الإسلامُ الحنيف، تسعى إلى عقلنة المنـظور بالمستـور، أي استناداً إلى مصادرات اعتقادية خاصّة بالخفيّ، الغائب أو المغيوب[1]. ولئن كـان صاحبُ العلم ينـطلقُ من منظور إلى مستور، فإن صاحبَ النّظر الاعتقـادي/الديني وغـير الديني/ ينـطلقُ من مستور إلى منـظور (قياس الشاهد على غائب، مثلاً). وهذه في رأينا هي المفارقة التكوينية بين توظيفِ العقل البشري في حقل البرنامج العلمي، وتوظيفه في أية حقول أخرى. وهنا بالذات تبرز لناظرنا العلمي علاقة مقلوبة تماماً بين عقلين في حقلين لا يُزرع فيهما البذار ذاته. والسؤال: هل الإسلامُ السّاعي إلى عقلنة منظور العالم بمستور إلهي، يستبطنُ في تكويناته التاريخيّة ومحفوظاته أو سجلاّته النصوصيّة، مذاهب عقلانيّة وأخرى لاعقلانية، أي أن بعضها ذو موضوعات معقولة، قابلة للتقريب من عقل العقل، وبعضها الآخر ذو موضوعات لامعقولة، غير قابلة لأي تقريب من عقل العلم؟

هذا من زاوية عامة، تخطيطيّة واستجوابيّة؛ أما من زاويتنـا الفلسفية/العلميَّـة، فمن الممكن طرح مسألة العقلانية (العلمانيَّة) ذاتها: هل العقلانيّة مذهبيّة اعتقادية، أصوليّة علمويّة مثل كل أصوليّات عالمنا المعاصر الأخرى؟ أم هي معاقلة Raisonnement، عملية عقليّة إجرائيَّة/ اقتضائيّة، تتوسّل

(٢) مطاع صفدي: أستراتيجيّة التسمية، بيروت، معهد الإنماء القومي، ١٩٨٣.

المحاولة (من حَول وحيلة) والمزاولة معاً، لتجعل الهدفَ المنشودَ قابلاً للتعينّ والتقنُّن في تاريخنا العلمي / التقني بوسائل بعضها معقول وبعضها الآخر لامعقول؟

هنا، لا مناص من إيضاح: يزخرُ عالمنا اليوم بالعقول الباحثة في غير حقل، ويعجُّ بآلاف الثقافات والديانات والعلوم، مثلما يزخرُ بملايين الأهداف المنشودة ومليارات الوسائل المتاحة أو الممكن أن تُتاح. وهذا يقتضي أنْ يتواضع عقلنا العلمي وغير العلمي، كثيراً، في الحكم على موضوعات العلوم والديانات لدى الشعوب، وأن لا يغتال نفسه بالتعجّل والتسرُّع ولعبة استئصال عقل الآخر. فالعَجَلَةُ أو العَجَلُ في هذا المستوى من التفلسف، يوازيان نَحْراً ذاتياً للعقل واغتيالاً غبيّاً للمعاقلة.

٣ ـ عقل العقل ونصّ النّص:

□ أشرنا إلى أن الكلمة المعقـولة (نصّ النّص، روحـه) تضيقُ وتتّسع؛ وأنَّ عقـل العقل هـو الذي يـوسّعها ويضيّقهـا. فـالكلمـة (Mot, terme, word) هي أصغـر وحـدة ذات معنى مستقـلّ (بلومفيلد Bloomfield)؛ والجملة (Sentence, Phrase) مجموعةُ كلمات، حـدّاها نقـطتان أو بـداية فقـرة ونقطة. وهنا نشير إلى أن درجة معقوليّة النّص تتوقّف على مألوفيّته Familiarité، أو بكلامٍ أدقّ، مقروئيّته (Lisibilité, Readibility)؛ وهذه الأخيرة ذات معاقلتين:

الأولى: درجة الفهم المطلوبة لاستيعاب النّص في أثناء القراءة (بورموث Bormuth)، أو التّنـاص Intertextualité؛

الثانية: معامل الترابط المعرفي ـ مدى التوافق ـ بـين القارىء والمـادة المقروءة (تنـاصت). وفي حال التجاهل يسود التصامم (حوار الطرشان).

□ على صعيد القراءة (المقروئيّة) أحدثَ الإسلامُ بالقرآن طفرةً حضاريةً عند العرب؛ فـأدخل مـع «إقرأ» (وعي الوحي بالقراءة)، مريديه ومعانديه، في تاريخ حضاري مكمّل ومطوّر لتاريخيّة العرب قبل الإسلام. وبهذا المعنى الحَضَري أو التحضّري، كـان الإسلام روح عصره، فكـان محضّراً بـالقرآن (Civilisateur) للعرب وللنّاس كافّةً، بقدر ما قدّم لهم منظومة معاملات (علاقات) إنسانيّة جديدة (السواسية والإخاء بين الأعراق، تحريم الكحول وكل ما هو ضارّ) هدفها الرّفيع «مكارم الأخلاق» والتأدّب بأدب إلهيّ جليل. ولكنْ، بقدر ما قدّم الإسلام نفسهُ كـ فضاءٍ حضاري لروح عالمي جديد، إنّما كان يطوّر ما قبله ثقافياً (معنى إتمام مكارم الأخلاق)، ويُعلن فتح عوالم الإنسان والمكان بالمعرفة والسّيف. هنا تبدو فكرة «الجَبّ» ذات قيمة اعتقاديّة، لاموضوعيّة. وهذه الفكرة لا تشغلنا، فما يشغلنا هو أن نعرف كيف اخترق العقلُ النّصّ، واستخرج منه إمكانَ تحويل المجال النبويّ / القرآني إلى مكانة دوليّة أو دولانيّة Etatique؟

إنَّ هذه المُساءلة تطرح بدورها معنى النبوّة فلسفياً (الفلسفة بوصفهـا أمّ علوم) وسياسيـاً (السياسـة بوصفها تدبير الجماعة). يقال إن النبوة حقّ / مُلك إلهي / يتقبَّله مألوهون مختارون أو مريدون إلهيّون؛ وإنّ الإسلام بدأ غريباً، مدهشاً، مثيراً لقلق ثقافي / حضاري، إذ جابه الطبيعة بمعرفة جديدة، وقدّم

للبشر عقلاً توحيدياً وأدباً روحياً رسالياً، وبحث في بدايته بالذات عن شكل سياسي منظّم (الصُحبة/ الصحابة الذين تذهب روايةٌ إلى أن عددهم بلغ اثني عشر ألفاً)، وعن تنظيم قوّته الإعتقادية الجديدة في إطار سياسي، في دولة ذات عقل إسلامي. والسؤال: هل إن ما سمّي في النصوص «دولة النّبي» في المدينة، انقلبّ في حياته مباشرةً مُلكاً، أم استقلب من بعده على أيدي نَفَر من صحابته الذين صار بعضهم «خلفاء راشدين» وبعضهم الآخر مشرّداً، معارضاً، يزرع في آفاقٍ وأعماق؟ أم أنَّ معاوية ـ كما يرى إبن خلدون في مقدّمته ـ هو الذي تفرَّد، بعد حروب واغتيالات، في قلبها مُلكاً عربيّاً، على طراز رئيس القبيلة؟

على صعيد النّص القرآني وما لازمه عبر أجيال من أحاديث منسوبة إلى أهل سنّةٍ وإمامة، هـل تقدّم المقروثيّةُ مرجعيّةً مشتركة للعقل العربي المعاصر، بحيث يمكنُ أنْ تتفرّع عنها ومنها معقوليّات متنافرة (بيانيّة/ عرفانيّة) كما يذهب إلى ذلك معاصرُنا محمَّد عابد الجابري في كتابه تكوين العقل العربي؟ وفوق ذلك، هل تكفي مقروثيّة العقل الإسلامي[1] (نقد الفكر العربي/ الإسلامي) لتشكيل قضيّة علمية منواليّة، منهجيّاً وأكاديمياً ـ دون ملامسة أو محاورة الواقع المعيوش ـ يمكنُ التوقّف عندها والاحتفاء بها وحدَها، كما يذهب إلى ذلك محمد أركون، بمعزل عن تاريخيّة المسلمين والشُعوب المنضوية تحت فضاء الإسلام، وفي مقدّمتها العرب؟ ألا تفرضُ القراءة الفلسفيـة أو الأنثروبـولوجيـة (التسمية الجـديدة للفلسفة، أم العلوم) تناول تاريخ العرب الحضاري، مثلاً، بوجوهه السياسيّة ومداراته الاقتصاديّة/ الاجتماعيّة وفضـاءاته/ مجـالاته الاعتقـاديّة المعقّلة Rationalisé والـلامعقّلة، المؤيّدة أو المعـارضة للسلطان والسلطة؟

وبعد، لماذا لا تُقرأ النصوص[2] التي ترى في طبيعة السلطان العربي الأنويّة/ المركزيّة égocentriste الاستبدادية بتكوينها في عوالمنا المأثورة والحديثة والمعاصِرة، مصدراً مرجعيّاً للقُصُور الحاصل في مناشط العقل السياسي العربي، وللانقسام المتحقّق في مجال خطابنا الفلسفي/ السياسي: معقوليّة سلطويّة، معقوليّة لاسلطويّة، معقوليّة اعتراضيّة/ معارضة للسلطة، مخالفـة للأمـر الواقـع؟ ونتساءل بكـلام أوضح: هل هناك، فعلاً، معقوليّة أو عقليّة سنّية وأخرى شيعية ـ مع كل تفرّعاتها المتكاثـرة حتى أيامنا ـ لم ينتجها النّص القرآني، بل أنتجها المصدرُ السلطاني المفكِّك لأي مشرع أو مشروع عقلانيّة مستقلّة، سوائية égalitaire وسويّة Normal تطمح إلى بناء إطار ديمقراطي، إطار حرّيات وحقوق للأفراد والجماعات، يجعل السلطة وَسَطاً بين النّاس كافّةً، ويكرّسها كمبدإ عقلاني مشترك بينهم، بعيداً عن «معركة السّيوف» وما رافقها من «معارك النصوص»؟

تاريخياً، ألا يُعَدُّ امتلاك السلطة فردياً، بالقبيلة، وبالسيف والمال، بالنّص والسيف، بالشعوبيّـة أو

---

(١) M. Arkoun: **Critique de l'esprit Islamique,** Paris, Maisonneuve et Larose. المعرّب، تحويراً، بعنوان: **نقد الفكر التاريخي**؛ والصادر في بيروت عن معهد الإنماء القومي.

(٢) ولا سيما النصوص التي توحي عناوينها الرمزية (كليلة ودمنة، الأسد والغـوّاص) ومضامينهـا الفكريّـة (الأحكام السلطانية، سراج الملوك، وسواهما من أدب المرايا) بمدى الخوف المستولي على عقل المثقف من سيف السلطان وسيّافيه.

الشعبوية Populisme، بالخاصّة والعامّة (الدهماويّة) الخ... قَهْراً للعقل الجديد، عقل التوحيد والعدل والمساواة، الذي شكّلته الثّورة النبوية الإسلاميّة في تاريخ العرب كأداةٍ لتحريرهم مما كانوا فيه، وفي تاريخ غير العرب ـ الذين اجتذبهم الإسلامُ بسيفه العقلي (إذا جاز التعبير) ـ لمساعدتهم، كأملٍ أو كحلم، على الانعتاق من ظلمٍ طاغٍ، بحيث يوفّر لهم مكانةً دنيويّة، فتحاً لامتناهياً لتاريخٍ كان الطاغوتُ يغلقه في وجههم (فلا يتغيرَ إلّا الظالمون، ويستمرّ الظلمُ والمظلومون)؟

لقد بشّر الإسلامُ القرآني بإمكان إنهاء الظُّلم على الأرض وفي تاريخ بني آدم، وبتوفّر قيامتين:

□ **قيامة روحيّة**، تحرّرية، خاصّة بكل فرد، تحاسب فيها كلُّ نَفْس على ما كسبت ﴿ولتُجزى كلُّ نَفْسٍ بما كسبت﴾ [الجاثية ٤٥/ ٢٢].

□ **وقيامة حضارية**، لكل بني البشر، المخلوقين «في أحسن تقويم».

إن فكرة القيامة تجعلُ الإنسانَ يأمل ويحلم، يفرح وينشط في الآفاق، متفائلاً، واثقاً من مستقبله في الدُّنيا والآخرة، ومن كل مقبل؛ خلافاً للعربي الذي كان «يقتله الدَّهر» ويتمنى «لو أنَّ الفتى حَجَرٌ»، والذي «كان يبادر بيده منيّته التي لا يستطيع دفعها»[1]. وطالما أنَّ العدل ممكن، والنُّشور مستمر في الدنيا حتى الآخرة، فلماذا لا يتفاءل المسلمون، فينجبون ويتكاثرون، ويتباهون بحضورهم وحضارتهم بين الأمم؟ لا يزال التكاثر ضمن مكارم الأخلاق وفي فضاء تسابق الأمم نحو الواحد/ الأحد، صيغةً اعتقادية حيّة في وعي المسلمين ومسالكهم. فروحيّة النّص القرآني هي روحيّة الانفتاح على العالم بلا حدود (العلم ولو في الصين): روحيّة التقدّم على الأرض لمواجهة الظّلم ومكافحة الظالمين، بخطاب معنوي/ أخلاقي، وبمقاومة سيفيّة عند الاقتضاء؛ وروحيّة الانفتاح على العالم التي تعني الاستعداد الذاتي لفتحه مراراً وتكراراً، للتمكّن منه وإعماره بالإسلام أي بالسلام، ليشهد على قدرة الخالق من خلال مخلوقاته.

غير أنَّ هذه الروحيّة الفتحيّة/ الإنفتاحية لم تصطدم بمعوقات البيئة الخارجية وحسب، بل اصطدمت أيضاً في بيئة الإسلام الداخليّة بعقبة الانقسام السلطوي وتركيز نواته الأولى في فرد، بينما الدّين جماعي، تجميعي بطبيعته. فبعد وفاة النبيّ، برز الانقسام الأنوي في نواة السلطة الأولى، وانشطرت الجماعة إلى قوى موالية، ومحايدة، ومعارضة. وهذا الانشطارُ طاول روحَ الفتح وعقليّة الانفتاح، وراح يستنزفُ الطاقات والقوى الجديدة من داخلها. وتبلورت ظاهرةُ **الانكسار الاعتقادي**؛ فوُصف **أهلُ السلطة** بأنّهم **«أهل المعقول»** بحجّة أنَّ انحيازهم للسلطة جعل مناشطهم الفكرية ومسالكهم السياسية تنصبُّ على مادة عمل وتفكّر واقعيّة، قابلة للعقلنة، وموصولة بعقل الدولة؛ بينما وُصف أهلُ المعارضة ـ ومنهم أهل بيت النبيّ ـ بأنهم أهل اللامعقول، بحجّة أنّهم يهيمون وراءَ مادة ثقافية ومخيالٍ افتكاري يبلغ مبلغ (**العقل المستقيل**، عند م.ع. الجابري، مثلاً)، أي أنَّ مادة تفكّرهم

---

(١) طرفة بن العبد:

«فإن كنتَ لا تستطيعُ دفعَ منيّتي ... فدعْني أُبادرُها بما مَلكتْ يَدي» (الديوان)

صارت تُعدّ لامعقولة (لاعقليّة) من منظار السلطة؛ لكنها تبدو معقولة إطلاقاً من منظار أصحابها المعارضين، ومعقولة/ لامعقولة من منظار المحايدين (الذين يحوصون حوصةً في المحن الشديدة) ومنظار المرجئة والخوارج. هنا نلاحظ تبادل المواقع والأدوار داخل لعبة المعقول واللامعقول في مجال التاريخ الواحد. وفي عصرنا، جرى التلاعب بورقة «الجنون» سواء في حرب أميركا على الخليج أم في حصارها للجماهيرية الليبيّة، وكذلك بالنسبة إلى ثورة الإسلام في إيران، الخ.

والحال، هل كانت السلطة في التاريخ العربي/ الإسلامي عقلانيّةً، وهل يمكنها أن تكون هي عقل العقول، بمعنى أن تكون دولة عالمة هنا، نبويّة هناك، مَهْدِيّة إماميّة هنالك، بينما المحكومون لا يعلمون ولا يعقلون؟

أليست فكرة الدولة، في النّص والتاريخ الإسلاميّين، طوبى كلّها، بكل معاني الكلمة:

- □ طوبى ((U- topie) أي لامكانيّة؛
- □ طوبى، حسب نصّ القرآن والسنّة، بمعنى أنّها نعمة (نعمة عقل الرحمٰن على عقل الإنسان) وبمعنى «أطيب ما يقدّمه عقلٌ لوعيٍّ»؛
- □ طوبى بمعنى النّعمة الشاملة بني البشر الذين يجمعهم فضاءُ الحياة وفضاء الفكر (الاعتقاد) في مرجعيّة دينية/ سياسية مشتركة؛ في معمورة (Écoumène) تتشعب فيها مصالحهم وتتواجه، فيكون نتاجهم العقلي، قابلاً للتصنيف بأنه معقول ولامعقول وفقاً لمصالحهم، وبالتحديد وفقاً لهويّات المصنّفين ومصالحهم، وبحكم توجّهاتهم وتخيّراتهم.

وإذا كان العقل الدّيني يرى أن تخيّرات البشر تنشد الخير كلّها، فإنّ العقل العلمي يرى، انطلاقاً من لعبة الخير والشرّ التي عرفتها الفلسفة القديمة، ولعبة المُجدي واللامجدي، المفيد والمضرّ التي تلعبها العلوم المطبّقة في عصرنا، ويقرّر أن توجّهات البشر ليست أخلاقية ولا خيريّة (حتى أن نيتشه[1]، مثلاً، يرى أن الأخلاق عجز)، وأنّ الخير والشر مفهومان نسبيّان، يتعدّاهما مبدأ القوّة، حيث يُعَدُّ خيراً لطرف، ما يكون شراً لطرف آخر. زدْ على ذلك أنّ عقل الإسلام في تكوّنه الصحابي أو المدني أو الراشدي، هو في كل حال غيرُ تكوّنه في عصرنا، حيثُ أنّ بلاد المسلمين هي الآن قيد الغزو والحصار والتفكيك، وفي واقعِ استتباعٍ رهيب - بينما يجري الكلامُ على إسلام ملياري، لم يعد فاتحاً ولا منفتحاً، ولا متفوّقاً ولا واحداً في مواجهات إيديولوجيات العصر وعلومه التقنيّة ومشاريع سحره الثقافي.

وإننا حين ننتقل إلى درس ظاهرة الشراكة الممكنة في عصرنا بين العقل العلمي والعقل الديني، ألّا تلفتنا ظاهرةُ الترميز، كقوّة حضاريّة؛ وإرادةُ التخييل في الموروث الاعتقادي، الآخذ في الانفصال، أقلّه في شبكة المخيال الجماعي، عن التاريخ المتعيّن؟ هنا تتساءل فلسفة العلم والدين معاً:

- □ هل ينفصلُ المتعيّنُ التاريخي عن المفهوم واللامفهوم الإعتقادي؟ ونقول، بكلام آخر: أين تتشارك

---

(١) ف. نيتشه: هكذا تكلم زرداشت: ;Nietzsche:- Ainsi parlait Zarathustra. أصل الأخلاق وفصلها، ترجمة حسن قبيسي: Généalogie de la Morale؛ (أو نسابة الأخلاق - في رأينا) .Par- delà le Bien et le Mal..

الحقيقة التاريخية والحقيقة الاعتقادية، وأين تتعاركان وتتنافيان؟ وبأي عقل نعقلهما؟

□ متى وكيف ينفصلُ عقل المؤرّخ والتورخة عن عقل اللامؤرّخ (الراوية، الاعتقادي)؟

□ أين يكونُ المعقول مفهوماً وأين يكون لامفهوماً، فيبدو عندئذٍ لامعقولاً، ولمن يبدو لامعقولاً؟

□ لماذا يُظنّ في عصرنا أنّ الرّمز والخيال والمنشط الخيالي (المخيال) تِهَمٌ مذهبيّة، بينما تجمع العلوم الإنسانية على أنّها من مناشط العقل الإنساني التداوُبية؟

□ هل مِن إنسانيّة الإنسان أن يُحبس في قمقم مرجعيّة أحادية، كأنّ الحياةَ بلا تنوّع، أو كأنّ معاناة البشر واحدة، وقابلة للاختصار في معنى واحد، أو كأنّ المعاناة الأحادية تحتمل بذاتها معنىً واحداً، لا غير؟

□ أليست السلطة الأحاديّة هي مصدر هذا الضّيق العقلي والتضييق، منتجتُه وفارضتُه، بينما الجماعاتُ البشرية تتفاعل في أسواق اقتصادية ومعرفية وإعلاميّة، تنفتح وتتنوّع، وتتبادل الجغرافيّات الحضاريّة والمواقع السياسيّة في التاريخ؟

□ هل يمكن لانقسام العقل العربي الانتشاري بين ذاكرةٍ تُمَاتُ وفاكرةٍ تُعطَّل من العمل، أنْ يسهم اليوم وغداً، في إغناءِ الحضارة العربية/ الإسلامية خاصة، والإسلامية/ الإنسانيّة عامّة، بمثاقفات داخليّة، عالمية، حيّة، متجدّدة؟ أم أنّه عرّضها وما فتىء يُعرّضها لمخاطر التجوّف والتصامم السياسي السطحي، بحيث بات المتخالفون في الإسلام قديماً، وفي العروبة حديثاً وحالياً، يتعاملون مع بعضهم كما لو كانوا «سلطات عقليّة» متنافرة، لم تصدر ذات عصرٍ وذات تاريخ، عن إسلام مشترك، ولا تقبل العودة إليه أو الاستقرار فيه، مهما حاول المقرّبون والمُنقّحون؟

□ ألا تشكو القوميّات والأمم والدول التي ينتسب إليها مليارُ مسلم، من فراغٍ فكري، ثقافي، تقني/ حضاري؟ ومن أينَ نشأ هذا التفريغ والتجويف؟ أمِنْ إسلام مجرَّد، بلا أُمم وقوميّات وسياسات دول (نصوص، مثلاً)، أم منْ سلاطين بلا إسلام وفلسفة وعلوم؟

□ لماذا يؤسطرُ تاريخُنا وصورتُنا فيه، باسم مذاهب تُغلِّبُ عقلَ المصلحة على عقل المعرفة، وتغلّب العقلَ اليومي على العقل التاريخي؟ ولماذا لا تُستدمج أساطيرُنا ومعقولاتنا ولامعقولاتنا الاعتقادية في نطاق معاقلة جديدة لتاريخنا بالذّات؟

لقد أُبتلينا بمرض لسانيّ، جعل لساننا أطولَ من عقلنا، فاسترخصنا الكلام على تراثٍ ومعاصرة، وشُبّه لنا أن التراث هو اللامعقول فقط، مما جعل هذه الأسطرة التضليليّة هي الأغلب على نمط تفكيرنا (عقل اللاعقل، مثلاً)؛ فصرنا عمليّاً نرى أنفسنا وبعضنا بلا تاريخ، وصار الآخرون يروننا من منظار مصالحهم ويتعاملون معنا كأننا بلا تاريخ، أو خارج التاريخ، وعلى حواشيه وهوامله في أحسن الأحوال. في المقابل، ما زلنا نزعم اليوم أننا كنّا التاريخ، وأننا وحدنا التاريخ، وأن سوانا بلا تاريخ ـ هكذا، تجري من كل الجهات لعبةُ تجاهل ورفض اعتقادي متبادل. إلى أن فُرض علينا أن نحيا «بلا كَيْف» أي بلا روح. فهل هذا ممكن؟ أم أنه مجرّد طوبى تُضاف إلى ما سبقها؟

لا يمكن حَصْرُ عقل التاريخ في اعتقاد مهما اتّسع؛ وأكثر من ذلك، لا يمكنُ ربطه بمقولاتٍ كبتيّة ولا بمعقـولات السلطة وسياسـاتها وأمـرائهـا. إنَّ معـاقلة التـاريـخ هي وظيفـة العلماء، العـامّـين والمتخصّصين. فهل يزرع كلّ عقلٍ في حقله، ويتحمّل مسؤولية بذاره بكل حرِّية، فيحصد كل زارع ما زرع؟

بصراحة، نحن لا نقولُ بشراكةٍ ممكنة بين عقلين ديني وعلمي، كما شاء التوفيقيّون؛ بل نقول إنَّ لكل منهما حقله وبذاره وعدَّة عمله، ونتاجه. فالعقل العلمي/ التقني، كما هو حاله اليوم، يقتضي أن نعلم النّاس كما هم، كما يتحوّلون، وأن ندرس أحوالهم الإناسيَّـة وكيف افتكروا ذاتياً في حياتهم وصمتهم وفي معاناة موتهم، في ماضيهم (كعمل حيّ) وفي حاضرهم (كحيٍّ يعمل)؛ وأن نرى كيف تخيّلوا وجودهم الحيّ، كيف دوّنوه تاريخاً، وكيف ولماذا لم يدوّنوه (المعارضة بلا تـاريخ، الجـماعات المحكومة، المقهورة والمأزومة بلا تاريخ؛ كأن التاريخ في بلادنا وقف موقوف على الحاكمين وحدهم؛ فإذا به يُقدّم لنا في المدرسة والجامعة، في النصوص، كأنّه تاريخ سيّافين، لا تاريخ البشر كـافّةً، البشر الحقيقيين في تاريخ حيّ)؟ ويقتضي عقل العلم أنْ نسأل: كيف حلموا واقعهم، لأنَّ البشر يحلمون ويأملون، يُعانون ويتألّمون، يعارضون ويُقاومون: فهل حق الحلم محرَّم على الجماعات، مُباح للأفراد؟ هناك في تاريخنا عقائد مختلفة، مخالفة للسيّد، لما هو سائد، لمن هم سائدون بقوَّة أموالهم وسلاحهم ورجالهم وإعلامهم (الكتبة). ولا يمكن للعقل المذهبي أن يكتب لنا غير ما كتب حتى الآن من تاريخ انشطاري/ انفصامي/ التباسي؛ كأن عقل السائس ألغى ـ عبر اللاعلمي ـ عقل الباحث. بينما العقل العلمي، الذي يكافحه السياسي ويعارضه بالقهر والقمع، وبالعقل اللاعلمي/ اللافلسفي، إنما يجد نفسه اليوم أمام سؤالٍ ذي شِعَب:

- مَنْ يمنع هذه المعرفة العلميّة لتاريخنا؟ لماذا يمنعها؟ ألأنّها ناقدة، والسلطان لا يرجو إلاّ مَدْحاً؟ أم لأنّها معارضة للمنقسمين بأنفسهم على ذاتهم الجماعيّة، والمحرّضين على جدل الأضداد حتى حافّة الموت والإلغاء؟
- الخلاصة أنَّ جدل فهم الإنسان في كل تناقضاته ومواقعه ومراكزه وأدواره، ممنوع. والحاكم، في أي مستوى، لا يُسأل عما يفعل. فمن المسؤول، إذا لم يكن هناك سائلٌ ومسألة؟
- يُقال إن العقل الديني عقل مـانع. ونقـول: إن العقل السلطوي هـو المانـع، من زاوية النّقـد الاجتماعي/ التاريخي. ونقول بأوضح الكلام: إنّ الإسلام لم ينتج مانعيّته في النصوص إلاّ يوم انقلب سلطةً بلا معرفة، دولةً بلا فقه حر، بلا حرّية رأي. فصار يُقال ويُزعم أنَّ مانعيّة الإسلام (هكذا، بكل تضليل) هي الأقوى. أقوى ممن؟ ولصالح مَنْ؟

ونضيف: إنَّ العقل النقدي هو الذي واجه الاستبداد السلطوي، وحده، وأنتج نظرة علميّة/ عالميّة للمعمورة؛ فتحرَّر وأعطى فرصاً للعقول الاعتقادية لكي تتحرّر هي الأخرى وتخرج من ظلمات المهجورة. وإنّ العقل العلمي هـو عقل لاامتنـاعي، لاامتثالي، لاسلطويّ. إنّـه عقلنا السـوائي/ السّوي. والفرص متاحة لشراكة بينه وبين عقول اعتقادية متحرّرة من عقدة إلغاء الآخر واستئصاله،

ومن عقد المنع والمانعيّة، بعيداً من حرب القوالب الجاهزة والمقاليب. فهل جديدٌ على عقل ديني أنْ ينتقد ذاته، بعدما أصابه الكثير من نقد العلوم وفلسفاتها؟ وهل كانت نبوّة محمد ورسالته وسيرته شيئاً آخر سوى نقدٍ لفكرٍ اعتقادي اغتصبته سلطة الملأ في مكّة؟ إنَّ المُشْرِكَ الحقيقي، في عصرنا، هو الذي لا يشارك النّاس في أمور دنياهم ولا يفتح لهم أملاً ـ قيامةً ـ على ما غاب عنهم واستتر.

- ٢ -
عقل التاريخ

□ هل يجتمعُ سيفانِ في غمدٍ واحد؟

□ ولا عيبَ فيهم غيرَ أنَّ سيوفَهم   بهنَّ فُلولٌ من قِراعِ الكتائبِ

□ «. . . ترميهم بحجارةٍ منْ سجّيل»[1].

□ «هلِ الإنسانُ جائع رغيف، حالم ثقافة، هاربُ تاريخ؟»[2].

□ الجنّة تحت ظلال السّيوف. فكيف تصيرُ تحت أقدام الأمّهات؟

□ إنّي مُرْسِلٌ إليكُم رجالاً أنفسُهم على رؤوس أسيافهم!

* نحنُ الزّمانُ، مَنْ رفعناه ارتفع، ومَنْ وضعناهُ اتّضع.

* السَّيْفُ أصدقُ إنباءً من الكتب. . .

* وما الفتحُ إلاّ السَّيفُ والفتكةُ البكرُ. . .

* ووضعُ النّدى في موضع السّيف في العُلى   مضرٌّ كوضع السّيف في موضعِ النّدى.

□ هل كانَ السيّافُ مسرورٌ، مسروراً حقاً بسيف خليفته؟

«اطعمْ خبزاً تتمشيخ، اضربْ سيفاً تتأمّر» (مثل عربي لبناني).

«يا فرعونُ مَنْ فرعنك؟ لم أجدْ مَنْ يمنعني» (مثل عربي لبناني).

□ السَّيفُ: سيفُ الله، سيفُ الإسلام، سيفُ الدَّولة. . .

كيف نواجهُ السّلاح النّووي والهيدروجيني في القرن الحادي والعشرين؟

□□□

* لولا السَّيْفُ ما عبدَ الله عابدٌ. (مثل عربي).

□□□

□«لولا البينُ لما بانَ شيءٌ من شيء» (خ.أ.خ).

١ - درس الإنسان في واقعه

□ التاريخُ يُعاشُ، يُحكى ويُكتب. وتولد مسافات بين المعيوش والمحكي والمكتوب. فمن أين نبدأ درسَ الإنسانُ في واقعه؟ وهل ينفصل واقع عن خياله؟ ولو صحَّ، فلماذا أعلن الإنسانُ أنَّه يخاف من خياله (خَيْلته وظلالِه)؟ والحال، فبأيّ عقلٍ نعقلُ التاريخ؟

---

(١) هناك إشارة إلى أن «سجّيل» يقع في بلاد ما بين الرافدين: إرنست بابلون: الآثار الشرقية، تعريب مارون عيسى الخوري، طرابلسٍ/ لبنان، دار جرّوس/ دار حكمت شريف، ط١، ١٩٨٧، ص٦١.

(٢) «نحو ديمقراطية مثقفة»، مجلة الفكر العربي، العدد ٧٠، ص ص ٤ - ٧. تقديم لخليل أحمد خليل.

قبل الإسلام، كان للعرب تاريخهم المعيوش والإخباري؛ وكانوا مغلوبين في تاريخيّتهم، مفتقرينَ إلى ثقافة، غير ثقافة الطريق (La Cultureroute) التي بُنيت، كما يُقال، على عمودين: عمود خيمة الشِّعْرِ وعمود قصيدة الشعر. وفوقهما كان السَّيْفُ. وإذا صحَّ هذا التصوّر الرّاسومي في بعض صحراءِ القبائل العربيَّة وواحاتها، فقد لا يصحُّ في الحواضر، ولا سيما في مكّة والمدينة (يثرب) والطائف مثلاً، حيثُ كان الوضع التاريخي[1] في طريقه إلى إنتاج خطاب حضاري جديد وجدير بمقارعة فكرويّات/ إيديولوجيّات/ العصر الدينيَّة والسياسيّة. وكادَ ذلك التاريخ يُختصر بأنه تاريخ سيوف ومحاربين (لحماية البوش والتجارة والعِرْض والقبيلة) طاولَ الشِّعْرَ الغزليَّ، كما في شعر منسوبٍ إلى عنترة بن شدّاد:

«فـوددتُ تـقـبيـلَ السّـيـوفِ لأنَّها لـمعتْ كـبـارقِ ثـغـركِ المُـتـبسِّـمِ»

حتى أنَّ الإسلام الذي يقال إنه جبَّ ما قبله على صعيد الاعتقاد الديني (وكأنَّ تاريخ البشر قابلٌ لأيّة مجبوبيّة)، إنما تمثّل في وقتٍ واحدٍ واستوعب ما قبله ـ مما هو واقع وقائم على صعيد المعيوش التاريخي. فمع النبوّة والنّص القرآني، شُحنت نفوسُ العرب وثُقّفوا اجتماعياً بثقافة **الفتح الُروحي** للعالم. وانضاف إلى تاريخ السّيوف، تاريخُ النُّفوس والعقليّات المنفتحة بثقافتها الجديدة، على عالمٍ كانت تعيش فيه مغلوبةً على هوامشه. وتلازمت رسالة النبوّة مع رسالة الفتح أو الجهاد. فهل أخرجَ الإسلامُ العرب من تاريخهم السَّيفي/ التغالبي، ليدخلهم في تاريخ مختلف، قوامُهُ التسالمُ والتغالب في آن: السَّلام[2] لمن يعتنقُ الإسلامَ أو يدخل في تاريخيته (وديعته وعُهدته ونطاق مسؤوليته)، **والفتح** للبلدان التي يرفضُ قاطنوها الرّسالة التوحيديّة الجديدة؟ بكلامٍ آخر، نتساءل: هل قدَّم مولدُ الإسلام عقلاً لتاريخ مختلف، مُناخاً جديداً من الوجهة السياسيّة لتحاورٍ وتعارفٍ بين العقل المعرفي الدنيوي السائد، ونظيره الديني الوافد؟ وإلى أي حدٍ كانت الشّراكة التاريخيّة ممكنةً بينهما؟

هذه المساءلة مطروحةٌ على مؤرّخي نهاية القرن العشرين، لا على إخباريي (مؤرّخي) العهود الغابرة. ويتبعها تساؤل فلسفي متمّم: هل يمكن لتاريخ العرب، في وقائعهم وأفكارهم واعتقاداتهم، أنْ يُقدّم مادّةً حيَّةً لاستكشاف تحوّل الديني (الثقافي) إلى سياسات، واستدماج الفلسفة في الفقه، مثلاً؟ وفوق ذلك، كيف يقرأ مؤرّخو اليوم، التاريخ العربي الذي يتساكن فيه ويتعايش: المفهوم واللامفهوم، المعقول الحسّي واللامعقول المجرَّد، (المخيول)؟.

نبدأ من تحديد وظيفة المؤرّخ المعاصر، وأمامنا نموذجان متباينان: أحدهما يمثّله محمّد عابد الجابري[3] في قراءته «النقْدية» لتاريخنا الفكري/ الاعتقادي، وثانيهما يمثّله هشام جعيط[4] في قراءته

---

(١) علي، د. جواد: المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ١٠ أجزاء، بيروت، دار العلم للملايين/ بغداد، دار النهضة. ١٩٧٨.

(٢) هو في أصله العربي دُعاء، لا تحية: «عليكم السّلام»، أي نتمنّى لكم حياةً سلميَّة، لا صراع فيها ولا تغالب. ومع الإسلام، ارتدى طابع الاحتفاء والتحيّة والترحيب في إطارٍ احتفالي جديد.

(٣) الجابري، م.ع.: **تكوين العقل العربي** (١٩٨٤)؛ **بُنية العقل العربي** (١٩٨٦)؛ **العقلَ السياسي العربي** (١٩٩٠)؛ ثلاثيّة موضوعة تحت عنوان نقد العقل العربي، وصادرة في بيروت عن مركز دراسات الوحدة العربية.

(٤) جعيط، هشام: الفتنة، جدل الدّين والسياسة في الإسلام المبكّر، تعريب خ.أ.خ، بيروت، دار الطليعة، ١٩٩١. =

الاستنباطيّة لنصوص تاريخ المسلمين الديني/ السياسي، منذ محمّد حتى معاوية. إلى ذلك، هناك نموذجُ «فلسفة» (الأدلوجة/التاريخية) الذي يمثّله عبد الله العروي. وأما في بلاد الإفرنج فيقدّم الخطابُ الاستشراقي نماذج قراءات تاريخية، قديمة وحديثة، تتراوح بين الدين والإيديولوجيا: من جاك بيرك (العرب، أمس وغداً) إلى مكسيم رودنسون (محمّد، الإسلامُ والرأسمالية، الإسلام والامبرياليّة) مروراً بمونتغمري واط (محمّد في مكّة؛ محمّد في المدينة) وكارل بروكلمان (تاريخ الشعوب الإسلاميّة، تاريخ الأدب العربي) وغوستاف لبون (حضارة العرب)، وصولاً إلى جاك ريسلر (الحضارة العربية/ الإسلام الحديث) ولويس غارديه (العقليّة العربية وتأثير الإسلام)، وأوليفيه كارّي (الإسلامُ حَرْبٌ على الغرب).

☐ وبعد، كيف تبدو صورة المؤرخ والتاريخ في عصرنا؟

هذه المسألة تناولها رينه رمون في دراسة[1] يقول فيها: «إن الجماعات. أياً كانت، ترتقبُ أولاً من التاريخ أنْ يثبّت هُويّتها وأن يضفي الشرعيّة على وجودها، وهي أحياناً تبتكره من كل شيء. هذا حال المجتمعات السياسيّة؛ وهو أيضاً حال الطبقات الاجتماعيّة، فالتاريخُ العمّالي تجري تعبئته لمصلحة الوعي الطبقي والتضامن الواجب تحصينه وتوطيده؛ وكذلك حال تاريخ النساء أو الأقليّات الإقليميّة». ويضيف رينه رمون في الدراسة نفسها: «ليست مُهِمَّةُ المؤرخ النزول فقط عند الطلب الاجتماعي، بل مهمّته أيضاً إظهار الحقيقة، صنع الحقيقة على حساب الخرافات، عند الاقتضاء»، ليتساءل: «هل التاريخُ مرجعيّةٌ لإضفاء الشرعيّة على الأساطير التأسيسيّة الكبرى أم أنّه مرجعيّة ناقدة، كاشفة للخرافات والأساطير؟ هذا أحدُ تناقضاتِ المذاهب التاريخيّة».

ويرى إيف لاكوست، وهو مؤرخ فرنسي استشراقي: «أنّ العالم يبدو مجدّداً قد صار مستحيلاً، إذْ عمَّ فيه القلقُ وانتشر. والحال، أليس من المدهش أيضاً أنْ يبدو الدّين مجدّداً كأنّه ملاذ، وأنْ تعود الصوفية بقوة، في أشكال متباينة، وليس في الدول الإسلاميّة فقط؟»[2].

في ضوء ما تقدَّم، نتساءل: هل المؤرخ عالم، فيلسوف، فهلوي، «فيلدوق»؟

يذهبُ صديقُنا الأستاذ علي حرب - في إشارات لطيفة - إلى التذكير بالفرق الجذري بين الفيلسوف (محبّ الحكمة، العلوم على إطلاقها) والفيلدوق (Philodoxe، محبّ الظّن)؛ وينبّه إلى ما بينها من اختلاف: «ولذا، فالفيلسوف يصدّقُ بالبرهان ويحكم باليقين ويبلغ رتبة التحقيق. فمطلوبه العلمُ بحقائق الأمور والوقوف على ماهيّات الأشياء، أي العلم بالشيء في ذاته وبالحق في نفسه. والحكمةُ أحكمُ علمٍ وأصدقُ قولٍ لأنّها العلم بالموجودات على ما هي عليه في ذواتها. بينما الفيلدوق

= H. Djaït: **La Grande Discorde**, La Religion et la Politique dans l'Islam des Origines, Paris, Gallimard, 1989.

(١) René Remond: «Être historien aujourd'hui», **Le Monde** 2 avril 1986, pp. 1- 21.

(٢) Yves Lacoste: **Le désir de Violence**, Le Monde d'aujourd'hui, p. VIII, 2- 3 sep. Paris, 1986.

له بالعربية: العلّامة إبن خلدون، بيروت، دار ابن خلدون، ١٩٧٨.

تخميني، يعمل بالظّن؛ فأقـواله تحتمـلُ الصّدق والكـذب، فهي تقصر إذاً عن رتبة القـول اليقيني والتحقيق العلمي. فإنَّ الفيلدوق لا يتعدّى في معرفته ما يعرضُ للأشياءِ من كثرةٍ وتبدُّلٍ إلى الجواهر والذوات. فهو لا يرى إلّا الظاهر. والعلمُ بالظاهر ظنٌّ وليس تحقيقاً. إذْ الظاهرُ متغيِّر وكثير، والذات هي هي أي وحدة وثبات. ومَنْ يظنّ لم يتحقّق بعدُ الشيء ولا عرف ذاته ولا حقيقته. فالفيلدوق لا يعلم إلّا بالظاهر، بينما الفيلسوفُ يعلم بما هو الشيء في ذاته»[1].

والحال، هل واقعُ المؤرِّخ للفكر العربي المعاصر هو أنّه فيلسوف/ صاحب علم، أم أنه فيلدوق/ صاحب دعوة ظنّية ومُروِّجُ سياسات وسلطات؟ حين يكونُ المطلوبُ تورخةً علميَّة لواقعٍ، بل لوقائع عربيّـة شديدة التداخل والتنافر، لا بدّ في المقام الأول من قيامِ عقل نقدي تجاوزي، يضع الحقيقة في مستوى البرهان على اليقين؛ وفي المقام الثاني لا بد من إعادة النّظر في كل الوجهات، ولا سيما السلسلة البنيوية لمنظومة العقلانية العربية (الفلسفة، مثلاً) وعلاقاتها بالمنظومة العقليـة المحض (علم العلم) وتناقضاتها مع النّواظم الفكرويّة، الدينيّة والسلطانيّة.

أمام كلِ ظاهرة، يتفكَّرُ العقلُ حتى في صَمْتِه، في كَبْتِه وسَكْتِه. والظواهر موجودة دائماً/ أبداً؛ لكنها لا تكونُ هي ذاتها شكلاً ومضموناً، وتالياً لا تكونُ هي عينها توصيفاً وتوليفاً، وهي في كل حال مختلفة توظيفاً. فما حال المؤرّخ العربي المعاصر: أهو موصِّفٌ أم مؤلِّف أم موظِّف؟ وهل يملكُ أن يكون واحداً من ثلاثة، أو اثنين منهم، أو جميعهم معاً؟ أم أنَّ المالك الحقيقي لعقله هو سلطانٌ سياسي أو سلطان اعتقادي، خارج ثنائي العلم/ الفلسفـة؟

لم يكن أبو يوسف يعقوب الكندي (نحو ٧٩٦ ـ ٨٧٣ م)، في «رسالة في العقل» مؤرّخاً لأفكار عصره، بقدر ما كان محبّاً لمعرفة يقينية تصنع اتجاهاً، مستنداً إلى مَتْنٍ قرآني من زاوية «علم اليقين». فرأى أن الإلاهة (علم الإلهيّات) قوامُها البحثُ عن علم اليقين بعقـل القلق: «إن هذا لهـو الحقُّ اليقين»[2]. «وإنه لحق اليقين»[3]، «كلا لو تعلمون علم اليقين..»[4]، «ثم لترونها عين اليقين»[5]. ورغبَ في الانتقال من اليقين إلى الأيقن، ومن المبين إلى الأبين (من عقل النّص والنقل إلى عقـل العقل، كما نقول)، فكان لا مناص له من نَظَرٍ فلسفي/ تحقّقي في الإنجاز البشري (منجزات جسدنا العقلي) إلى جانب ـ أو بعيداً من ـ الإعجاز الدّيني (معجزات الـوحي وخوارق مـا بعده). ذاك أنَّ الإعجاز والإنجاز حقلان متمايزان ينتجهما عقلٌ مشترك. فـافترض الكنـدي أن فيلسوفَ العلم هـو الباحث عن علم أيقن من علم اليقين. لكنْ، كيف يكونُ العلم بالشيء أيقن، إنْ لم يتعدّ مظهريّة الاعتقاد إلى تاريخيّة النّقد والانتقاد؟ هذا يفترض أنْ تكون الكتابةُ الفلسفيّة/ العلميّة مخالفةً، وأنْ تكون كتابةُ التاريخ علمياً، مخالفةً أيضاً، تشمل وجهي الواقع: المُسالمة والمُغالبة. غير أنَّ مأثورنا التاريخي

---

(١) حرب، علي: «الفيلدوق والفيلسوف، ما أكثر وما أندر»؛ جريدة النّهار، ٢٦/ ٦/ ١٩٨٧.
(٢) القرآن الكريم، الواقعة ٥٦/ ٩٥.
(٣) القرآن الكريم، الحاقة ٦٩/ ٥١.
(٤) القرآن الكريم، التكاثر ١٠٢/ ٥.
(٥) القرآن الكريم، التكاثر ١٠٢/ ٧.

ما زال يُقدِّمُ لنا في وجهيه، كتاريخ واقعي (Histoire) وتاريخ اعتقادي Métahistoire. فوق ذلك، ينعكسُ على كتابة تاريخيتنا المعاصرة، ما ينتجه عنا - ومن مراياهم - فلادقةُ الاستشراق وفلاسفة الغرب، الذين ما فتىء بعضهم يقدّمنا، إيديولوجياً، بوصفنا العدوّ الأوّل: فهم إن وصفونا مسلمين اتبعوا توصيفهم هذا بالادّعاء أننا «خطر»، «معضلة» في نظر غرب «مسيحي»، «متهوّد في ثقافته»، «متصهين في سياسته وحروبه»؛ وإن وصفونا عرباً، أضافوا إلى هويتنا القوميّة التاريخيّة، ما يحلو لهم من صور ملتوية أو مبتورة،فإذا بنا في نظرهم «سارانيّون»[1] Sarrasins أو «أجارينيّون» (نسبة إلى هاجر، أم إسماعيل، الخادمة المطرودة في صحراء العرب)، وفي كل حال Mozarabes، أي لسنا عرباً، هكذا بلا تورية أو مواربة وقناع. هذا الغربُ الأوروبي، ثم الأطلسي، الذي يواصلُ حروبَه الحديثة على بلاد العرب منذ قرنين، لا يرغب في أن يرانا بلا تشويه، فيقيمُ خطابه الاعتقادي على تصوير الأمور خلافاً لما هي عليه، تصويراً فيلدوقياً، ليعلن مثلاً وهو يحاربنا ويحاصرنا ويُفكّكنا، أنّ «الإسلامَ حربٌ على الغـرب» بلسان «كـاهن عالم»[2] ويـدّعي أنّ العالم الإسـلامي منظومـة معاديـة للغـرب المسيحي/ الرأسمالي. ويشنُّ حروباً لمكافحتنا تحت ستار «مكافحة الشيوعيّة» كأن الشيوعيّة المزعومة نتاج عربي أو إسلامي، لا نتاجَ الغرب الأوروبي ذاته في مرحلة تمذهبه العلموي، المتمثّل في وضعانيّة أوغيست كونت وفلادقة الاستشراق المتحوّل استعراقاً Ethnocentrisme بوعي أو بغير وعي، وفي كل حـال بغير حقّ. فهم، من موقع «فلسفة موت الآخر»، فلسفة قتله لإحياء «ذاتهم»، يولّدون لنا مفاهيم متوافقة مـع مكائـد عقولهم وحيـل آلاتهم ومصالحهم: الإنسـانُ المسلم (Homo Islamicus)، الجـامعـة الإسـلاميـة Panislamisme، الجـامعـة العـربيـة Panarabisme، وأخيـراً الجـامعــة الشيعيـة Panchiisme. لكنْ، مَنْ يجهل أسطورة پان Pan[3]، ذلك الإله الخرافي المريع، مولّد الرّوع والرُّعب Panique في وعي الثقافة الغربية؟ إنّ هذه المفاهيم تقدّمنا أعداءً لبعضنا، وأعداءً للآخرين. أليس هذا منطقُ الحرب تماماً، لا منطق العلم؟ منطق السياسة الحربيّة، لا منطق العقلانيّة الحرَّة والمعاقلة العلمية؟ وهل كان سلامُ المعمورة، منذ ١٤٩٢ حتى ١٩٩٢، سوى فترات قصيرة بين حروب تدور علينا وتُدار بيننا؟ فما بال مؤرخينا ومثقفينا ومفكّرينا وعلمائنا، لا يعلمون ذلك كلَّه، فلا يفلسفونـه وينتقدونه بحرّية ولأجل الحرِّية؟ هل انصرم زمنُ النَّقد العقلي وساد عصر «الحيوان الاستهلاكي»؟ فلنراجع حسابات بعض الكتابات العربية والأجنبية، كنماذج عشوائية، محاولين دراسة الإنسان العربي في واقعه التاريخي الفكري، لعلَّ تنويراً يتفجّر، فلا تظلُّ الفلسفة قطةً سوداء تبحث عن شيء أسود في غرفة مظلمة أو صحراء سوداء.

□ ليس فيلسوف التورخة فَيْلدوقاً؛ فهذا الأخيرُ قد يُوصف بتعاطي الظَّن، والكذب الصّريح أحياناً (الفلقان، ومنه فليق ومفلاق أي داهية: «فإذا به أكذبُ العرب» كما يردّد الجاحظ في حيوانه،

---

(١) نوع من الحنطة السّوداء. والنسبة ممكنة إلى سارة، زوجة إبراهيم الأخرى، والدة إسحق (الذي يضحك)، المولود بعد أخيه إسماعيل (الذي يسمع الله)، بأحد عشر عاماً.

(٢) Olivier Carré et Claude Brièrre: **L'Islam, Guerre à l'Occident**, Paris, 1983.

(٣) راجع قاموسنا: **مفاتيح العلوم الإنسانية**، بيروت، دار الطليعة، ١٩٨٩.

وفي سواه). إنّه أكذبهم، لأنّه يصوّر الأمور على غير ما هي فيه وعليه (حيّة برأسين، مثلاً ـ ولكنْ هل هذه ظاهرة عجائبيّة ممتنعة حقاً؟ وماذا لو قيل للجاحظ: ظهر اختبارياً أن هناك إنساناً برأسين وقلبين، فهل يكون القائل من أكذب العلماء والفلاسفة؟)[1]. والواقع أنَّ العقل البشري هو في آن عقل فيلسوف وعقل فيلدوق ـ أو فهلوي متفلسف، كما هو التعبير في ثقافاتنا الشعبية العربيَّة ـ، لأنَّ الإنسان في تاريخه الحيّ، يعاني الحقَّ والظَّنّ معاً، وينتج معاني اليقين والرّيب، ويكتشف حقائق عينيّة ومخياليّة، ويصدّق مصادرات ومقولات، (يستهلكها)؛ وهذه قد تكون فاسدةً لا أساس لها، فنراه مع ذلك يرفعها إلى مصاف الحقائق الاجتماعية/ الاعتقاديّة أو الظنّية، وقد يضفي على بعضها زينة القداسة وقناعَ ما في نفسه، بحيث ترتفع في وعي الجماعات ومخيالها الثقافي إلى مرتبة الحقائق العباديّة (المباشرة أو الرمزيّة)؛ ولا يسمّيها الاعتقاديّ علم الظّن ـ كما نظنُّ ـ بل علم يقينه الذاتي، الخارج على أحكام الاختباريّة الموضوعيّة والتحقُّق المخبري.

إنَّ المؤرِّخ المعاصر يواجه مدوّناتٍ (مُتوناً ونصوصاً) وحفظانيّات (تورخة شفهيّة) ووقائع، مشحونة معاً بالمعقول واللامعقول، بالمحكي والمكبوت، بالحقيقة ونقائضها. فإلى جانب حيلة العقل، هناك حيلة المصلحة[2]، حيلة جسدنا العقلي الذاتي ـ هذه النّفس الأمّارة بالخير والشّر وفقاً لرغباتها التي لا يضبطها علمٌ ولا دين، والتي ترتدي في مستوى السلطنة رداءَ الإرادة القوية (السّيف) والأمر والنّهي، من خلال ألعاب أو جِيَل الإيهام والتوهيم. فكيف يتورخُ المتورخون المعاصرون؟ لمن يتورخون؟ ومن أي موقع عقلي يصدرون؟ أمِنْ عقل التاريخ كما هو، كما كان، أم من عقل مصالحهم التاريخية الرّاهنة ورغباتهم/ حاجاتهم المربوطة بخيطٍ متين وطويل بما نسمّيه شبكة معتقداتهم (مصالحهم: الاعتقاد حَـدُّهُ المصلحة)، المعتقدات التي صارت بنحوٍ ما ثقافاتهم، مدنيّاتهم، حضاراتهم؟

في كل حقلٍ معرفيّ إدّعاء تاريخي، أقلُّهُ إدّعاءُ عودةٍ إلى أصلٍ قديم مشترك، إلى مثال نموذجي عتيق (Archétype)، إلى «بيت عتيق» و«أهل بيت»؛ ويندرُ نموذجٌ بلا قناع، بلا رمز أو صفة لاصقة به: فيُحكى عن نموذج وراثي Génotype ونموذج مظهري Phénotype ونموذج مثالي Idéal- Type ونموذج مثالي/ عينيّ Idéal- Type Concret، ونموذج عيني تاريخي، الخ. ويقومُ ذلك كلّه على مذهب الأصل، أسطورة الأصل. فيقولُ مؤرّخ معاصر، مثلاً، «إنَّ الإمامة أصلٌ عند الشّيعة جعلهم أكثر تسيّساً من السنّة»؛ ويشير السيّد الإمام المجتهد عبد الحسين شرف الدين إلى أن السنّة والشيعة جدولان من نهْرٍ واحد، فرّقتها السياسة وستجمعها السياسة[3]. متى، أين، كيف؟ في ظروف الانتداب الفرنسي على لبنان وسوريا، ألمح السيد محسن الأمين[4] إلى أنَّ الشّيعة والسُّنة ظلوا يتجادلون ويتقاتلون

(١) شيخاني، سمير: حقائق أغرب من الخيال، بيروت، ١٩٨٩.

(٢) G. Canguilhem, op. cit. (I/2, 2).

(٣) توفي السيد ع. شرف الدين في مدينة صور سنة ١٩٥٧. له: المراجعات، النّص والاجتهاد، الفصول المهمّة، الخ.

(٤) ولد السيد محسن الأمين في شقرا (١٨٦٧ أو ١٨٦٥) وتوفي سنة ١٩٥٢؛ له: أعيان الشيعة (٥٦ مجلداً)؛ خطط جبل عامل؛ الشيعة بين الحقائق والأوهام (نقض الوشيعة)؛ كشف الارتياب؛ معادن الجواهر، الخ.

إلى أنْ صار خليفتهم المندوب السّامي الفرنسي. فما رأي المؤرّخ المعاصر بالمندوب السّامي الأميركي ـ الصهيوني؟ هنا الادّعاء الاعتقادي (أسطورة النّهر الواحد) يرمي إلى هَدف تقريبي فكروي صريح، هدف توظيفي قوامه التوليف، البعيد من توصيف علمي دقيق للواقع التاريخي المُعاش. فهل صحيح أنَّ المذاهب الدينية/ السياسيّة في تاريخنا المعاصر لا تزال جداول من نهر واحد؟ أم الأصحّ النّظر إليها كمصادر ذاتية، مرجعيَّات قائمة بذاتها، صنعها تاريخ صراعها في السلطة على السلطة؟

□ قد يجدُ المتورخ العلمي نفسَهُ أمامَ مفرداتٍ متماثلة في مَتْنٍ أو خطاب: وقد تربطه هذه المفردات (Paraphrases) بعلم نَفْسٍ تماثلي Parapsychologie لتورخاتٍ، أكثر مما تربطه بعلم البشر في تاريخيّتهم، أو بالأنثروبولوجيا التاريخيّة التي تنظر في التتابع الزمني للأحداث Diachronisme، والمعيَّة الزمنيّة (التزامنيّة: Synchronisme)، وتنظر في الاعتقاد الذي يكون مع الحَدَث، مع الشيء(ذو مَعيةٍ، عند أهل التوحيد، مثلاً)؛ دون أن يغيب عن نظرِ المتورخ الإناسيّ مفهوم أو حالةُ الخلاء التاريخي /الفراغ الزّمني U- Chronie الذي يمرّ فيه شعب من الشعوب في فترات يسودُها اللاحدث، اللاشيء U- Topie ويتحكّم بها اللاعقل، اللامعنى؛ وهذا يعني أن حَدَثاً ما، شيئاً ما قد سُكت عنه، ونُظر إليه نظرة مخياليّة/ فهلويّة، لاواقعيّة. فهل يهمل المتورخ الأنثروبولوجي الأحداثَ المسكوت عنها في تاريخنا؟ وإلى متى يمكن للمكبوت أن يظلّ غير محكي وغير مكتوب؟ وغير مفتكر فيه؟

لا نجانبُ الحقيقة حين نقول إن حفظ الأسرار وكشفها هما وظيفتان رفيعتان من وظائف عقلنا البشري، الأسرار بوصفها الطاقات اللطيفة والرموز الدقيقة لإنيّة وجودنا الجسدي/ الكوني. وإذا كان التاريخ كتاب وقائع، فإن عقل التاريخ هو كاتبُه، حافظه، مفسّره، ناقده وكاشف أسراره في آن. أليس العقل هو سيفُ جسدِنا، سرّه، سلطانه غير المرئي؟ فإذا أراد فيلسوف/ مؤرّخ معاصر أن يفلسف، مثلاً، ظاهرة الأصولية[٣] أو البحث عن أسرار الأصول، وتأصيلها لتأسيس معرفة خاصة لعالم يبحثُ عن جذوره، فلا بدّ له من تناول وجه الشيء وقناعه معاً، ومن علم (علم التاريخ) و (علم الأصول) التي تعتمدها الأصوليَّات المعاصرة. ولذا نجده يتساءل: أليس علم الأصول هو علم الاختلاف في كل شيء، ومنه الاختلاف السياسي في الإسلام، علم الخلاف والمخالفة، علم التباين العقلي (وأمرهم شورى بينهم) والتغالب الاجتماعي حول مفهوم الخلافة، نواة السلطة المركزية الأولى عند العرب في القرن الهجري الأول؟ وفوق ذلك، ألا يرى فيلسوفنا المؤرّخ المعاصر أنّ من متمّمات مساءلاته هذه، الإشارة ولو من طرف خفيّ إلى واقع الأصوليّات في العالم/ العربي/ الإسلامي التي تقدّم نفسها مجدِّداً، نواةً لسلطة مركزيّة بديلة لواقع السلطات العربيّة القائمة؟ إذا كان الأمرُ كذلك، فلا بدّ من سلسلة أسئلة:

□ هل المرجعيّة السلطانيّة العامة هي، في عصرنا، داخل المجال العربي أم خارجه ـ تحديداً في

---

(١) غارودي، روجيه: **الأصوليّات**، بيروت/ باريس، دار عام ألفين، ١٩٩١:
R. Garaudy: **Intégrismes**, Paris, éd. Belfond, 1991.

متروبولات النظام العالمي، النظام الغربي الذي تتزعمه الولايات المتحدة الأميركية وحدها؟

□ هل يمكن الفصلُ بين المرجعيّة الفكرية السياسيّة والمركزية السلطويّة العالمية «الجديدة»؟ وإذا وقع هذا الفصل، كيفَ يمكنُ لأصوليّات سياسيّة/ دينيـة أن تظلَّ جـامدةً في مستـوى عقلها الـديني لتاريخنا، دون أن تتقدم خطوة باتجاه النّقد العقلي، الفلسفي/ العلمي، لماضينا السياسي، المتخفي حاضرنا في قشوره؟

□ أخيراً، هل مشكلة السلطة في عالمنا العربي المعاصر، مشكلة اعتقادية ماضويّة، أصوليَّة، لا غير؟ والحال، ماذا يُفعل بهذا الحاضر الجديد تماماً، حاضر الإندماجات الكبرى في منظومةِ مرجعيَّاتٍ فكريّة/ سياسيّة خارجيّة؟

المشكلة الآن هي أن الفضاء السياسي للأرض قد تغيّر، ومن هنا يجب البدء بدرس الـواقع المأساوي لإشكاليّات السلطة في عالمنا العربي المعاصر. وليست المشكلة في الـرجوع إلى أي مـرجع حديث/ وسيط/ قديم للإستشهاد به على الحاضر. ذاكَ أنَّ المؤرّخ المعاصر، العالـم المتفلسف، مهما ألقى من نظراتٍ بعيدة وعميقة على واقع الاختلافات في تاريخنا الفكري/ السياسي، لا يمكنه الاستعفاء من مهمّة كتابة تاريخ الحاضر، كما هو، ونقده وتقويمه، بل توصيفه وتوليفه بما يُناسب توظيفه الممكن الآن وغداً. هنا يقدّم الأصوليّ نفسه كفهلويّ، فيلدوق، لا كفيلسوف ـ مع أنّه يربط كل مصطلحات عصرنا ومفاهيمه بـ «نا» الهويّة: فلسفتنا، علمنا، اقتصادنا، سياستنا، تاريخنا، فقهنا، الخ. وكأن المطلوبَ استذكار ما كان، لا تأسيس ما هو كائن، وتخيُّل ما حدث لا وصف ما هو حادث. وهو بذلك لا يقرأ الحاضر كما هو، بل كما يعتقده من خلال ظنّ أو خيال أو علم أصول (تأصيل الحاضر لا بإعادة تأسيسه، بل بإحيائه، دون أن يتساءل: هل يمكن إحياء ما ماتَ في التاريخ؟). وليس من الغريب في فلسفة الثمانينات من هذا القرن، أن تسود موجة الأصل والأصالة والتأصيل والأصوليّات والاستئصال، في مواجهة موجة الحَدَث والحداثة والتحديث وما بعد التحديث، والعلم والعلمنة الخ. إنها موجات تتلاطم في صحارى ثقافيّة، تتبـاهى بحضاراتٍ زالت، ولا تهتمّ بثقـافة العـرب الحيّة ولا بفلسفـة تحرّرهم، مثلاً، وتحرير أراضيهم، التي يمكنها أن تبني، ولو ببطءٍ ونكسات، مشروع حضارة جديدة لعرب القرن الحادي والعشرين.

□، لسنا، هنا، في معرض كتابة «تاريخ أفكار» للفلسفة والسياسة والاعتقادات عند أجدادنا؛ ولسنا هنا مؤرّخي ثقافات وحضارات على طريقة حفّاري القبور ومروّجي حفريّات معرفيّة وأثريّات فكريّة. إنما نحن هنا في موقع التقدّم من الحاضر بأسئلة عن معاني أحداث وظواهر ووقائع تحتاج إلى تحديدات، إلى تفسير وصياغات مفهوميّة Conceptualisation. فالجدل ما زال قائماً، بتشويهاتٍ، حول كل أمور الماضي، الميت منها والحيّ فينا. بينما أمورُ الحاضر غائبـة، مُبعدة عن حقـل الرؤيـة والبحث. فمَنْ يُغيّبها ويُبعدها؟ بلا توريةٍ، نقول نحنُ أدعياءُ الفلسفات النّقديّة، الذين نمارسُ بأنفسنا الخوفَ من كل سلطة، فنسلّطها مجاناً على أنفسنا، ونزعم أن السلطة تقمعنا وتمنعنا من رؤية واقعنا كما هو. ليس في واقعنا العربي أيّة سلطة غير قمعية، لكنْ مَنْ جعلها كذلك؟ نحن، بلا مواربة. فالذي

يمنعنا ويخدعنا في آن هو مكـرنا العقـلي اللافلسفي، هـذا الفهلوي المقيم فينا وحـولنا في المجتمـع والسلطة، والذي يُغلِّبُ مَكْر مصالحنا ورغباتنا الذاتيّة على وظيفة عقلنا النّقدي. وإذا انتقدنا، فإننا لا نخاطر في ممارسة النّقد حتى نهاياته العقلية الصارمة، بل نهرب في اتجاهين: إما إلى ماضٍ مات، وإما إلى حاضرٍ برّاني/ خارجي. أما حاضرُنا الدّاخلي فنكتفي بتحجيبه، واضعينَ فوق وجهه قناع الآخر، الغير، قناع ماضينا أو قناع «حاضرهم». وهكذا، لا نجد أنفسنا في أيّ نَهْرٍ مشترك بيننا، ولا بيننا وبين العالم المعاصر؛ فنكتشف أن ما يُسمّى «جداولنا» هو مجرّد وهم، لا أكثر.

ماذا يستخلص المؤرّخ أو المثقّف الفهلوي، حين يجادل في مسألة ماتت (الخلافة، الإمـامة، القيادة القديمة)[١]، بينما المسألة المطروحة هي سيطرة النظام العالمي الأميركي و «إسرائيلـه» على المنطقة العربيّة بأسرها؟ وهو يجادل مَنْ؟ أيجادل الحضارة الغربية التي تبيد حضارته يومياً؟ أم يقارع «إسرائيل هُمْ» بعلم كلام وأصول؟ وهي تحتلّ أراضٍ عربية من فلسطين إلى كل جوارها، أم تراه يجادلنا نحن المنقطعين، بالحياة، عن ماضينا الميت؟ وحين لا يحيا المثقّف والعالم والمؤرّخ حاضرَهم، فلا بدّ من سؤالهم عمَّ يكتبون ولمن يفكّرون، وبأيّ عقل سيُقبلون على المستقبل؟.

٢ ـ فلسفة المسائل الموْقوفة

□ هناك «متورخون» معاصرون ما زالوا يفلسفون تاريخنا من زاوية مسائله الموقوفة، وفي مقدّمتها مسـألة السلطة وكيف تُعـرف، لا كيف تُؤخذ وتُبنى وتُهـدم وتُجدَّد الـخ. وفي أساس هـذه المسألـة الصّحيحة ـ مسألة السلطة وما يحيطها الآن من «فضاء ديمقراطي» ـ، ما زالوا يضعون مسائل موقوفة وأسئلة فاسدة: خلافة، إمـامة، فِقـاهة (سلطة فقهيـة، سلطة دينيّة عـامّة) الـخ. وهم يجدون في مصادرهم ومراجعهم الوقفيَّة كل ما يلزمهم لهذه الرحلة الأثرية: عند القاضي أبي بكر الباقلاني[٢] (توفي سنة ٤٠٣ هـ/ ١٠١٣ م) يجدون تحديداتٍ هي مصادرات، أكثر منها مطارحات فلسفية/ نقدية حول مسألة موقوفة أولى: الخلافة/ الإمامة. يقول الباقلاني لأبناء عصره، لا لأبناء القرن العشرين المقبلين على فضاءات سياسيّة مختلفة: إن الإمامة واجبة إلهيّاً، وإنّها «لُطْفٌ من الله لتقريب المكلّف من الطاعة وإبعاده عن المعصية» (الإماميّة)؛ وإنها «علم بمعرفة الله، علم باللغات وإرشاد إلى النّافـع» (الإسماعيليّة). أما وجوبُها فمختلف فيه: فهي واجبة بالعقل على العباد (الزيديّة والمعتزلة) وبالسّمع أو النَّقْل (أهل السنة)؛ وهي عند الخوارج غير واجبة. وشروطها مختلفٌ فيها أيضاً: العصمة/ الرجعـة/ التقيَّة؛ الرأي/ الشورى/ الإجماع، الخ. ومختلفٌ في حصولها أخيراً: بالنّص من الله ورسوله ومن الإمام السابق (الإماميّة)؛ وبالبيعة (الأشاعرة)، وجائزة بالنّص وبالدعوة (الزيديّة)[٣].

---

(١) الخوري، فؤاد إسحق: إمامةُ الشهيد وإمامة البطل، بيروت، مركز دار الجامعة، ط١، ١٩٨٨ (التنظيم الديني لدى الطوائف والأقليّات في العالم العربي).

(٢) الباقلاني، أبو بكر: تمهيد الدلائل؛ مناقب الأئمة؛ الملل والنّحل.

(٣) الباقلاّني، أبو بكر: تمهيد الدلائل.

هل هذه مسائل حيَّة، مطروحة اليوم؟ وهـل ينقصُ الجماعـات العربيّـة والإسلاميـة، مثلاً، الخلاف والاختلاف على مشارف بدايات الألف الميلادي الثالث، لكي تستدلّ بمأثورات فكرويّة تاريخية وتستنهض بها قوىً تصارعيّة، وكأنّ حاضرها هذا مجرّد نسخة عن ماضٍ قريب أو بعيد، وخاوٍ من كل مسألة صحيحة تستحقُّ الصياغة الفكريّة والارتقاء بها إلى مصافِ مطارحةٍ فلسفيّة/ علميّة؟

إلى ذلك، هل يمكنُ الرَّد على مسائل الحاضر بأجوبةٍ من الماضي؟ وإذا أمكن، كما هو حاصل لدى بعض متورخي فكرنا، فلا بد عندئذٍ من الـوقوف مـواقف نقديّـة حاسمـة تجاه النتـاج: فكر كشكوليّ، فهلويّ، أقلُّ مخاطره وسم ثقافتنا العربيّة الراهنة بسمة الانفصال أو الانفصام عن واقعنا المعيوش وعن نتاجنا المعرفيّ الحيّ. إنّهم يسترجعون نماذجَ من كل كشكول، والغاية واحدة: تفصيل الحاضر على مقاسهم الفكروي/ الاعتقادي، وتسمية هذه اللعبة «تأصيلاً»، بينما الجاري فعلياً، وفي المقابل، هو إعادة تأسيس الفكر العربي على قواعد التحرّر والديمقراطية والتقدّم العلمي/ التقني. وإذا قرأنا معهم ـ وضدهم ـ كتاب «راحة العقل» للكرماني (من كرمان، فارس، توفي سنة ٤١١ هـ). فماذا نستخلصُ فكرياً لحاضرٍ يبحث عن هويّة سياسيّة مثلاً؟

في المقام الأول، نلاحظ أنّ عقل الاعتقاد والنّقل يتشابك ويتماهى مع عقل التاريخ، لدرجة أن الأول يلغي الثاني، وحين لا يفعل، يُبقيه شاهداً على قضايا موقوفة. من هذه القضايا، قضيّة السلطة التي يجدّد مصطفى غالب، محقّق «راحة العقل» ومُقدِّمه، طرح خطابها بلسان أهل الباطن (أو العقل المستريح) ـ طالما أن المسألة هي راحة العقل، لا توظيفه في مجال القلق المعرفي. ينطلق المحقّق المعاصرُ من القوَّة المعارضة/ المخالفة في مجال الخلافة، من الشيعة (شيعة الإمام جعفر الصادق، المتوفّى سنة ١٤٨ هـ) التي حدث انشقاقٌ كبير في صفّها؛ فيقول: هنـاك «فريقٌ نادى بأفضليّة إسماعيل، الإبن الأكبر لجعفر الصادق، لمركز الإمامة المستقرّة باعتباره صاحب النّص الشرعي؛ وهذا الفريق لم يتنكّر لأخيه الأصغر، الإبن الثاني لجعفر الصادق المعروف بالكاظم، بل رشّحه لمركز الإمامة المستودعة التي تلي مركز الإمامة المستقرّة»[1]. إنّه توضيب اعتقادي لا غُبار عليه تاريخياً، لأنّه خارج التاريخ، ولأنّ السلطة الفعليّة كانت في موقع آخر، وكان المختلفون عليها بلا سلطة. ومن هذا التوضيب الاعتقادي، تتلاحق سلاسل اعتقاديّة اعتراضيّة، أسبابٌ مذهبيّة شاغلها النّظري الوحيد جلبُ الإمامة أو الزّعامة (الدُّنيا، كما يقول أبو العلاء) إلى الأئمة: الإسماعيلية، الباطنيّة، التعليميّة، السبعيّة، التوحيـديّة، الفاطميّة، كلّها موصوفات لموصوف واحد. ومع التـوحيديّـة/ الفاطميّـة (ومنها المسلك التـوحيدي الدرزي الراهن في فلسطين وسوريا ولبنان)، استقرّ الإمام في السلطة. يقول مصطفى غالب: «ولقد أجرى الإمام الحاكم بأمر الله كثيراً من الإصلاحات والإرشـادات الاجتماعيّـة، فحرَّم بيـع الخمور وشربها، كما منع النساء من التبرّج والخروج لزيارة القبور ودخول الحمّامات العامة، ومحا صورهنَّ من الحمّامات، ومنع الرّجال من التسكّع في الشوارع والوقوف أمام الحوانيت. وأمر بـأنْ لا يقبّل أحـدٌ الأرضَ بين يديه ولا يُقبّل ركابه ويده عند السَّلام عليه في الموكب؛ ومنع الألقاب وأكثر من الخروج

(١) الكرماني: راحة العقل؛ تحقيق مصطفى غالب وتقديمه (المقدّمة، ص ص ٢١ ـ ٢٢).

وحده ليلاً، والجلوس مع المؤمنين الموحّدين؛ واشتهر بالسّخاء والبذل، وأنشأ ديوانَ المنفرد خاصة لإضافة الأموال المُصادرة من الأغنياء والخارجين على القانون، إلى أموال الرّعية؛ وأصدر نظاماً خاصاً للبرّ والعطايا توزّع بموجبه الأموالُ على الفقراء والمعوزين والمحتاجين»[1]. وأمر بإنشاء دار الحكمة لتكون جامعة علميّة ففتحت أبوابها في ١٠ جمادى الآخرة سنة ٣٩٥ هـ. ، ودار العلم في العام نفسه (فهل دار الحكمة ودار العلم شيء واحد؟).

بعد ذلك، وبمعزل عمّا حدث في التاريخ المُعاش آنذاك، يعيدُنا مصطفى غالب إلى ما وراء التاريخ (الميتاتاريخ) ليذكّرنا بالفريق الآخر، الإماميّة، الذي اعتبر «موسى الكاظم الإمامَ المستقرّ دون أخيه الأكبر إسماعيل، ومن صُلبه استمرّت الإمامة حتى محمد بن الحسن العسكري الذي يطلقون عليه لقبَ المهدي المنتظر، وأتباعه ينتظرون عودته بعد أن غاب في سرداب بسامراء»[2]. وهكذا يضعنا م. غالب في حضرة تاريخين على الأقل - إن لم نَقُلْ في حضرة تورخاتٍ يقودُها الخلافُ على الخلافة، ومع الوقت الخلاف على الخلاف، حين لا تعود هناك خلافة ولا مَنْ يخلفون - إلى:

- ☐ تاريخ مُعاش، متحقق؛
- ☐ تاريخ معتقد، مأمول ومخيول.

فبأي عقل فلسفي/ فهلوي يُعرضُ علينا هذا الانفصام المعرفيّ؟ إنّه يعارض التورخة من داخلها ومن خارجها في آن. فالإسلام وطّد دخول العرب، قرآنياً، في تاريخية ثقافية/ سياسية جديدة، حين قرّر أوليّة القراءة/ الكتابة؛ وأعطى لحضارة العرب مفهوم الحضارة الكتابية، وزوّدها بجغرافيا حضاريّة، سادها عقلان: عقل تاريخي/ تاريخاني وعقل اعتقادي قوامُه الدّعوات والحركات التي ستدّعي بتنظيراتها أن «إسلامها» هي، يسعى إلى جبّ ما قبله سياسياً وثقافياً لدى العرب، بينما الإسلام القرآني وقف في نظرنا عند مسألة تطوير البنية العربيّة الحيَّة. ومثال تلك الدعوات المجبوبيَّة - كما يقال -: «ظهور الدّعوة الجديدة التي قادها الدّاعي حمزة بن علي الزوزني (زوزن فارس) الذي وفد على مصر سنة ٤٠٥ هـ. ، وانتظم في سلك دُعاة الفرس الذين كانوا ينتظمون في دار الحكمة»[3]. . . وهناك اجتمع الدّعاةُ الإسماعيليّون حول الزوزني وتعاهدوا سراً على المذهب الجديد. ومما يلاحظ هنا أنّ الدّعوة، أكانت ذات أرومة فارسيّة أم عربيَّة، فإنّها ترمي إلى اختراق التاريخ المُعاش بواسطة اعتقاديّتها (دعوة جديدة، مذهب جديد). وهنا يلفتنا مصطفى غالب إلى «الاختلاف حول شخصية الإمام الحاكم بأمر الله بالذات، حيث رفعه دُعاةُ المذهب الجديد إلى درجة التنزيه والتجريد، وبذلك أثاروا سخط واستنكار الدّعاة الإسماعيليّة الذين ينفون التجريد والتنزيه عن الأئمة، ويذهبون إلى أنّ مرتبة الإمامة وما يتّصل بها من التأييد الروحاني الإبداعي تجعل حاملها من الناحية التأويليّة الباطنيّة في مستوى قدساني أعلى من مستوى غيره من أبناء البشر، لأنّ الإمامة عبارة عن رئاسة نفسانيّة ودرجة

---

(١) المصدر نفسه، المقدّمة، ص ٢٨.
(٢) المصدر نفسه، المقدّمة، ص ٢٨.
(٣) المصدر نفسه، المقدّمة، ص ٣٠.

عرفانية ونور شعشعاني يناله الأئمة بتأييد من الله، لأنهم حججه على خلقه وهم الدّاعون إلى توحيده تعالى وتنزيهه»[1].

ها نحن إذن في صميم الميتاتاريخ (ما قبل، ما وراء، ما بعد التاريخ)؛ لكنّنا لسنا أبداً في تاريخ البشر العاديّين واليوميّين: «وذهبوا إلى أعمق من ذلك، فقالوا إنّ الناطق[2] أو الإمام معصوم عصمة ذاتيّة وإنّ هؤلاء الحدود معصومون عصمة مكتسبة»[3]. وقبل أن يصل بنا إلى مسألّة «تأليه الأئمة في المجتمع الفاطمي»، يلفتنا إلى أنّ جبريل هو الخيال في فلسفة الميتاتاريخ، وأنّ الظاهر معناه العمل (هو مَثَل/ ماثل: معجزة رسوله محمَّد) وأنّ الباطن معناه العلم (وهو ممثول: معجزة الأئمة من أهل بيت الرسول). ولا يتساءل عما إذا كان ثمّة فرق بين ظاهر وباطن، وهل يكون عمل إلاّ بعلم، وعلم إلاّ بعمل؟ والحياة، أليست هي المكوّنة لهما معاً؟ ومتى أُتيح لهما أنْ يتجرّدا من بعضهما، هكذا، إلاّ في هذا المستوى من التخييل الاعتقادي، اللاتاريخي أو الميتاتاريخي؟

هكذا يُوقَفُ تاريخنا الحيّ الحاضر، ونُعاد قهْراً وقسْراً من إشكاليّة الحضارات والقوميّات المتنازعة اليوم، ونرحّل إلى تاريخ المذاهب، المتورخة والموضوعة دائماً وأبداً في حركات التأصيل الإسلامي المعاصر، برسم التأريخ، كأنّها هي التاريخ. وهنا يكاد يسترشد جميعُ التأصيليين الإسلاميّين بـ«موسوعة الملل والنّحل»[4] للشهرستاني (أبي الفتح محمد بن عبد الكريم بن أحمد، ٤٧٩ - ٥٤٨ هـ/١٠٨٦ - ١١٥٣ م)، ويدخلون في متاهات البناء اللفظي لواقعٍ غائب:

- ما الدّين؟ هو «طاعة رجل» (الشهرستاني، ص ٨؛ الكيسانيّة، ص ٦٣)؛ «الدين معرفة الإمام فقط. الدّين معرفةُ الإمام وأداء الأمانة» (الخرميّة، ص ٦٨ من موسوعة الملل والنحل).
- ما الإسلام؟ معناه الاستسلام والانقياد، (الشهرستاني)؛ وفي تأويل آخر: الاتجاه إلى الله، إسلام الوجه لله.

والحال، ما العلاقة بين إسلامٍ معرّف على هذا النحو، ودين مقصور على معرفة إمام (معنى سياسي)؟ إن الشهرستاني، من القرن الثاني عشر، ومسترجعيه المعاصرين لا يعيرون هذه المسألة أيّ اهتمام، بل يؤثرون التمادي في إضافة المعاني إلى المباني اللفظيّة، حتى يحقّق الخطاب الصّوتي سحره في

---

(١) المصدر نفسه، المقدّمة، ص ص ٣٠ - ٣١.

(٢) في هامش «راحة العقل»، ص ص ١٠١ - ١٠٢، نقرأ التوضيح التالي:
- النطقاء هم الأنبياء والرسل ومرتبتهم أعلى وأجلّ من مرتبة الإمامة؛
- الأوصياء هم خلفاء الأنبياء في شؤون الدين ومرتبتهم تأتي بعد مرتبة النبوّة (ولقد جعل الشيعة الوصاية حقاً شرعياً للإمام علي بن أبي طالب من الله ونصاً منه إلى نبيّه الكريم).
- الأئمة هم أصحاب التأويل الباطن الذين يدلّون الناس على أسرار الدين، وولايتهم ركن أساسي لجميع أركان الدين: «وجعلها كلمة باقية في عقبه» (القرآن، الزخرف ٤٣/ ٢٨). والكلمة هي الإمامة. وكان الإمام الصّادق قد لفت إلى أنّ الكلمة تتسع لسبعين معنىً، فهل قصد ٧٠ فرقة، النّاجية منها واحدة؟

(٣) الكرماني، المقدمة، ص ٣٥ و ص ٥٤.

(٤) الشهرستاني: موسوعة الملل والنحل، بيروت، مؤسسة ناصر للثقافة، ١٩٨١.

نفوس تؤخذ بالصَّوت أو بالسوط، بالتمرة أو بالجمرة. تاريخياً، أُحيل الدين الإسلامي، بهذه الطريقة، إلى ملّة أو نحلة:

□ «المِلّة من الدين هي مجموعة النّاس الذين يؤمنون بهذا الدين ويقومون بتأدية شعائره».

□ «النِّحلة تختصّ بالآراء والأهواء»، أي بالانتحال والاتّباع.

لكنْ كيف يُفهم الانقطاع التاريخي الحاصل على مستوى الخلافة، مستوى الخلاف السياسي والمُخالفة الاعتقادية؟ يُحصر هذا الانقطاع كله في مسألة الإمامة: «... وأعظم خلاف بين الأمّة خلاف الإمامة، إذْ ما سُلّ سيفٌ في الإسلام على قاعدة دينية مثل ما سُلّ على الإمامة في كل زمان»[1]. وتُبْرَزُ الإمامة بوصفها قضيّة أصوليّة أولى، وباعتبارها ركن الدّين: إذْ أنّ الشيعة، مثلاً، «يجمعهم القول بوجوب التعيين والتنصيص وثبوت عصمة الأنبياء والأئمة وجوباً عن الكبائر والصغائر»[2]. ويوضح الشهرستاني أن الرافضة هم الشيعة الكوفيّون الذين رفضوا إمامة زيد بن علي[3]، لقوله بجواز أن يكون المفضولُ إماماً والأفضلُ قائماً، فيُرجع إليه في الأحكام ويحكم بحكمه في القضايا. وأعلن السليمانية (أصحاب سليمان بن جرير): الإمامة شورى بين الخلق (ديمقراطية شاملة)، وانتقدوا الشيعة على قولهم بالبداء والتقيّة. لأنّ «الإمامة من مصالح الدين، ليس يُحتاج إليها لمعرفة الله وتوحيده. فإنّ ذلك حاصل بالعقل؛ لكنّها يُحتاج إليها لإقامة الحدود والقضاء بين المتحاكمين وولاية اليتامى والأيامى وحفظ البيضة وإعلاء الكلمة ونصب القتال مع أعداء الدّين، ولا يكون الأمر فوضى بين العامّة»[4]. في المقابل، تقول الإماميّة بإمامة عليّ بعد النبيّ، نصاً ظاهراً وتعييناً صادقاً: أقضاكم عليّ (والقضاء يستدعي كل علم، وليس كل علم يستدعي القضاء)[5].

هنا نجدنا في صُلب التنازع بين الفقه السياسي والاعتقاد الديني: كلاهما يسترشد بالعقل العلمي - لا العلم بذاته، بل لأن التقاضي أو التغالب في التاريخ يستدعي التسلُّح بكل علم. وهنا سنمثّل على مطارحاتٍ في قضايا موقوفة، تمثيلاً مطوّلاً / مفصّلاً، تستدعيه إشكاليّة بحثنا الفلسفي هذه الرّامية إلى رسم حدود أولى بين مجال عقل ديني يدّعي استيعاب العقول العلميّة، ومجال عقل علميّ نقديّ يدّعي أنّه بلا شريك. والمثل المُقترح كتاب موسوعي لمعلم وتلميذ جمعتهما القضيّة الإماميّة الأصلية والشهادة على مثالها. المعلّم هو واضع اللمعة الدمشقيّة، والتلميذ هو شارحها المُسهب[6].

---

(١) المصدر نفسه، ص ٦.

(٢) المصدر نفسه، ص ٦٣.

(٣) قُتل زيد بن علي وصُلب، فقام بالإمامة من بعده يحيى بن زيد (قتله أميرُ جوزان بخراسان)، وقُتل محمّد الإمام في المدينة وإبراهيم الإمام قُتل في البصرة بأمر من الخليفة المنصور. يقول الشهرستاني (ص ٦٧): «ومالت أكثر الزيديّة بعد ذلك عن القول بإمامية المفضول وطعنت في الصحابة طعن الإماميّة».

(٤) المصدر نفسه، ص ٦٨.

(٥) المصدر نفسه، ص ٧٠.

(٦) الروضة البهيّة في شرح اللمعة الدمشقية، ١٠ مجلّدات، بيروت، دار العالم الإسلامي، ب. ت.، منسوخ عن طبعة النّجف، ١٣٨٦ - ١٣٩٠ هـ. وهو معروف بكتاب الشهيدين: الأول محمد بن الشيخ جمال الدين مكي العاملي (جزين ٧٣٤ - دمشق ٧٨٦ هـ، حيث قتل بالسّيف، ثم صُلب، ثم رُجم، ثم أحرق، م١، ص ٧٣) والثاني زين =

ولئن كانت التورخة تقومُ على وقائع الأيام، لا على رغبات الرّجال، فإنَّ بعضاً من رجالات الإسلام ما زال يُصرّ على كتابة التاريخ، استناداً إلى مصادرات وافتراضات وشرطيّات (إذا وأخواتها)، وإنّ هؤلاء المؤرّخين ـ أو المتورخين ـ هم بالدرجة الأولى من مُحاة تاريخ، أكثر مما هم من جامعيه ومدوّنيه ـ فكيف يُرجى تفسيرٌ لما هو سرٌ مُفسَّرٌ أصلاً؟ الحقيقة أنَّ التاريخ، تحديداً عقل التاريخ، ليس صفحةً بيضاء؛ ولذلك تعمد التورخة الاعتقادية إلى التعامل معه كأنّه صفحة قابلة للمحو. ولا يُمحى تاريخ أو يَمّحي إلاّ لكي يُكتب مجدّداً؛ وهنا نكتشف واحداً من معاني أسطرة التاريخ العديدة، أي معنى تقديس ما كان، إضفاء القدسية ـ من زاوية مخيال التقديس ـ على ما حدث وما لم يحدث (أسرار)، وبالذات على ما يؤمل حدوثه. في المقابل، يكون اكتشاف منطق التاريخ الذي يسعى إليه المؤرّخ العلمي أو الفيلسوف النّاقد المتسائل، كشفاً لما هو مؤسطر (مُبرمج كأسرار) في تاريخانيّة التورخات، ونقداً لما هو مستور، لما جرى تقديسه في الدنيوي (أماكن، أحداث، كلمات، أشخاص الخ)، في علم العوالم الدُّنيا، على مدى أجيال وأجيال[1]. وإذا كانت فلسفة التورخات قد ولدت في الحواضر، عبر محاورات التجّار ومجادلاتهم وسمسراتهم ومساوماتهم، فإنَّ العلم الدقيق، لا سيما علم الحساب وآلته (المحسبة، المقلوبة مسبحة، أو سبحة)[2]، قد ولد في حقل التجارة. والحال، أين ولد العقل الديني، عقل الرّبط بين الدُّنيا والآخرة (النعمة الأخرى، الطوبى، اللامكان، كما سبقت الإشارة)؟

وُلد الإسلام في البيئة التقديسية ذاتها (مكّة) التي وُلدت فيها التجارة والسلطة والأدب، وبلغت فيها لغةُ العرب قوّتها كإطارٍ مرجعيّ جامع، نعني قوّة الأمّة التي ترقّي الأقوام أو الجماعات المكوّنة لها، وقوّة الدولة التي تمثّل الأمة (حكومة الملأ المكّية، مثلاً). ولد في «خير الأمم»، لأن العرب أمّة خيّرة، ذات خَيْر وخيارات. ولا نستطيع فهم تاريخ أيّة أمّة ـ وما يتقلّب فيها من دول وثقافات وحضارات وديانات ـ إلاّ من خلال المستقبل الذي يعطي وحده للماضي معناه. وهنا اختلافات: فالمؤرّخ العلمي يقوّم أعمال البشر من خلال نتائجها وعواقبها، بينما يحكم المتورخ الاعتقادي على مستقبل البشر من خلال مواضيهم الدينيّة، وبالتحديد من خلال ولادة الدين الذي يعتنقون أو يتوارثون. ومثال ذلك أن فترة ولادة الإسلام يجري تقديسها بذاتها، بينما المطلوب فهمها كما هي، باعتبارها «أصل السنّة الراشدة» و«أم الخلافة الراشدة» وموقع الخلاف على كل استخلاف. إنَّ التورخة لفترة مولد الإسلام ـ بما فتح للعرب من أبواب على التاريخ، وما أُغلق أمامهم من أبواب ـ لا يمكن فهمُها حقّ الفهم إلاّ في ضوءِ ما ترتّب عليها وما نجم عنها من أحداث. وما يهمّنا هنا، قبل الولوج في كشف العلاقة بين الفقه والاعتقاد في تورخة الشهيدين الأول والثاني، هو أنْ نلفت إلى أن الإسلام «المُفترض» أنّه «جَبَّ» ما قبله، أي محا تاريخ العرب قبل ظهوره، وأحاله «صفحة بيضاء»، ليعاود العربُ، وهم مسلمون،

= الدين الجباعي العاملي (٩١١ ـ ٩٦٥ أو ٩٦٦ هـ). وعنه أخذ إسم «روضة الشهيدين»، مقبرة في ضاحية بيروت. ومقدّم الكتاب الموسوعي، هو محمد مهدي الأصفي، صاحب كتاب تاريخ الفقه الشيعي.

(١) Jacques Attali: **1492**, Paris, éd. Fayard, 1991, voir p. 306.

(٢) كما يلفت إلى ذلك الدكتور مصطفى سليمان: أبحاث المؤتمر الوطني للاحصاء والبرمجة والتخطيط، ج١، بيروت ١٩٩١، ص ٢٠٩.

كتابته من زاوية اعتقادية مختلفة - إنما حرّر أفضل ما عندهم من طاقاتهم، حين حرّرهم من بعض طغاتهم وجبابرتهم؛ لكنّه ثبّت لغتهم، لغة العرب المتبلّرة في لغة قريش/ لغة القرآن إلى حدٍ بعيد، وثبّت تجارتهم ومكارم أخلاقهم.

من هذه الزاوية، تُعَدُّ ولادة الإسلام في التاريخ مشروعاً لإدخال عرب مسلمين في مغامرة سياسيّة لها ما قبلها وما بعدها أيضاً، مغامرة جديدة تقوم على مزج الثروات واللغات والنّاس كافةً، مَزْجاً حضارياً لصالح الأتقى والأنقى عبادياً (كما في النّص القرآني والأحاديث) وعملياً، تاريخياً لصالح الأقوى والأغنى. لقد أغلقَ الإسلامُ، بل راح يغلق مع بدء دعوته، أبواباً كان عربُ ما قبل الإسلام يخرجون منها إلى العالم؛ لكنّه أغلقها مؤقّتاً - أبواب التجارة والمسايفة أو الحروب - وأدخل المثاقفة، سيف اللغة الجليلة، حاملة الخطاب القرآني في غمدها، ليتصدّر الفتحُ اللغوي/ الثقافي الفتوحاتِ الدينية للعالم، التي ستتجدّد وتمتدّ بعيداً مع فتوحات السيوف والبضائع. انطلق الإسلام من عقل «مدينة العلم» بقدر ما انطلق من عقل «مدينة السّيف والبضاعة»، مدينة التاريخ. وحين فرض عقلُ النبوّة والدولة نفسه مالكاً جديداً - باسم الله وبقوّة وحيه على نبيّه، وبقوّة وعي النّاس لحدث الوحي - راحت التسميات (تغيير الأسماء وتعيينها بمقتضى ثقافة الفاتحين) تشكّل الامتياز الأول/ الأرفع للمالكين الجدد في ذلك العالم، بقوة «مالك يوم الدين». ولئن كان من المفهوم أنَّ محو تاريخٍ ما يشكّل ضرورة عينيّة/ فوريّة لتبييض صفحة شعبٍ ما وجعله يسعد بهناءة النسيان ويبتهج بنظافة مولوده، فإنَّ هذا التاريخ المحجوب نسبياً (لأنَّ الأزل والأبد نسبيّان) إنما تُعاد كتابته بلغة القوم نفسها: وهذا سيعيد إلى المجال الحيوي تاريخين متنازع فيهما: تاريخ العرب ما قبلِ الإسلام وتاريخهم الإسلامي، تاريخهم في الإسلام المقبول في واقع القوم المرسل إليهم (أمة دعوة) والنّاس كافةً (أمة استجابة)، وفي واقع المزج الكبير بين الناس كافةً وبضائعهم وثقافاتهم ولغاتهم وحضاراتهم عامَّة. من هذا الواقع المَزْجي، ماذا يرى المتورخ الديني، متورخ الفقه الاعتقادي/ المذهبي؟

إنه يكتفي ببناء سعادة المؤمنين الفكريَّة/ الدينية على تناسي ما كان، على محو ما لا يعجبه في تاريخهم، ما لا ينفعه في مشروعه التأريخي الراهن. إلاّ أنَّ مؤرّخين شموليّين، أعلم وأشمل، يبنون علمهم التاريخي على المنسي وغير المنسي معاً، المفتكر به وغير المفتكر به، على ما كان في الواجهة الضوئية وما كان في الظلال (ولا سيما ظلال السيوف). فكيف نعقل تاريخاً، بأي عقلٍ نعقله، حين نواجهُ نصاً - كاللّمعة الدمشقية وشرحها - يسعى إلى استنباطِ تاريخ ظلّي من تورخاتٍ شفهيَّة (أحاديث/ مرويّات، كلام مؤسطر، مبني أولاً على الاعتقاد بقوّة الكلام وسحر البيان)؟

يولد الإنسانُ حراً نظيفاً من التسميات والاعتقاد، ومالكه يسمّيه ويجعله يتديّن أو لا يتديّن من خلال ولاداتٍ اجتماعية/ ثقافية في تاريخ. التسمية اقتران أحداث/ أشخاص بمجالات ثقافيّة؛ والتديين تفعيل أو تحيين معرفي. والمعرفة مُساءلة، مُطارحة، مشاركة في توليد معلوم من مفهوم، وتوليد مجهول (مأمول) مما هو قائم، واستنباط مستور مما هو منظور.

إنَّ الفتح الخفيّ للإسلام هو فتح اعتقادي لعالمٍ كان في القرن الميلادي السابع يعاني أزمة

اعتقادية سياسيّة/ دينية، أزمة تحوّل وانقلاب من أمبراطوريّات دينية/ سياسية ـ بيزنطيّة وفارسيّة ـ إلى عالم يبحث عن أمبراطورية جديدة، ستكون الأمبراطورية العربية ـ الإسلاميّة هي النتاج المستقبلي لمعنى مولد عقل الإسلام في مكّة والمدينة. الفتحُ الخفيّ هو إذاً فتح معرفي، دنيوي، لغوي، مسنود بقوَّة الأنفس المالكة اعتقاداً توحيدياً، والحاملة أسيافاً ذات ظلال وجنّات. فمن هذه الزاوية، ماضي الإسلام شأن مستقبلي، صار يعني في عصرنا خُمس سكان المعمورة مباشرةً، ومن خلالهم يعني البشريّة قاطبةً.

إن ذلك الفتح، ولادة تاريخ ديني للعرب والمسلمين، بكل أشكاله ومضامينه، لا يزال راهناً من خلال اللغة العربية، أمّ الإسلاميّات المدوّنة، وأيضاً من خلال لغات أقوام أسلموا ولم يتعرّبوا لغوياً إلا بنسبة أقل. فالإسلامُ، منذ مولده حتى الآن، يتكلّم العربية؛ وهكذا كان شأن فلسفاته وعلومه وآدابه وعلّاميه (ج علّامة) وحضاراته؛ والعربيّة المتجدّدة في «مدينة العلم وأبوابها»، ما زالت تواصل تعقلنها وتقعيدها، حتى باتت من لغات العالم المعاصر الأساسية، وغدت حضارتها من بين الحضارات العالمية السبع، الحيَّة في أيامنا. فأين تكمنُ، اليوم، نقطة ضعف ذلك الفتح التاريخي، أفي العرب والعربيَّة؟

لقد بدأ الإسلام عربيّاً، وفَتحاً توليفيّاً، مدهشاً، تساؤلياً (هنا أحد معاني غربة الإسلام في محيطه الأول؛ فهل يتجدّد هذا المعنى في بيئته التاريخية الراهنة؟). قام الفتح على مؤالفة، إيلاف/ إلاف أو عهد؛ وكان الإسلامُ، شيمةَ كل مؤالفة كبرى، يستبطنُ في طيَّات مكوّناته أو مكنوناته التاريخية بذورَ خلاف أو اختلاف (تباين وبينيّة من بين، لذا كان أمر القرآن بجعل الأمر شورى بينهم)، بذور مخالفة أو معارضة، ستنبتُ بعد وفاة الرسول مباشرةً من خلال ظاهرة الخلافة والإمامة (أو القيادة مقابل العبادة)، وستظلّ تتجدّد حتى أيامنا في العالمين العربي والإسلامي. إنَّ الله، رب العالمين، مالكهم في الدنيا ويوم الدّين، علّمهم (ملّكهم) الأسماء كلها (العلوم/ الأسرار). وحده المالك هو الذي يسمّي. ولئن كان الوحي قد حدَّد للوعي الديني إسمَ النبيّ بوصفه مرجعاً مطلقاً في كل شأن، فقد حدّد أيضاً نهجاً لمن بعده؛ لكنّه لم يسمّ خَلَفاً، وصيّاً على عقل النبوّة وعقل الدولة ـ وهنا يذهب آخرون إلى الاعتقاد **بأنّه سمّى خلفاً** في النّص القرآني الذي هو الكتاب الذي جبَّ ما قبله، والذي يحتاج في هذا المستوى الحَدَثي إلى معاودة قراءة وتأويل أو تفكيك (نلفت هنا إلى أعمال **محمّد أركون** بالفرنسية والمعرَّبة)، لكي يُكتشف الإسم المستور، المُسمّى/ غير المسمّى. ومن موقع المخالفة، الخلاف في الخلافة (القيادة) وحولها، ينطلق **عقل تأويلي** (عقل **المتأوّلة** أو المتاولة، كما في اللهجة الشعبية اللبنانية)، **رافضيّ** لما كان في السقيفة من توليف جديد لعقل النبوّة/ الدولة في فترة ما بعد الرسول (**عقل الرافضة** في بعض اللهجات الشامية المعاصرة للخلاف: الجمل وصفّين، وأكثر من مئة ألف قتيل مسلم).

فالإسلام، نصّاً وسُنَّةً، حين أدخل العربَ في سجلٍ تاريخي توليفي، إنّما أدخلهم، آنياً وفي آنٍ، في سلسلة أناسيّة/ سياسيَّة، في أنساق فكرويّة/ اعتقاديّة أساسها **المجادلة** ـ التي حذّر منها القرآن؛ لكنّه أحسن في وصف الإنسان، على حقيقته، بكونه «الأكثر جدلاً»، الأكثر توليداً للمعرفة. وأدخلهم، في الوقت نفسه، في سياق نصّي/ تاريخي، قوامه التناصّ والتناصت، وحِراكُهُ التيّاراتُ المتخالفة/ المتعارضة، وما يصدر عنها من **أخبار علاجيّة** أي مواقف متعارضة.

في «اللمعة الدمشقيّة» مفتاح لهذا الباب التاريخي الذي فتحه الإسلام أمام المسلمين وغير المسلمين. يستشهد «صاحبا اللمعة» بما قاله جعفر الصادق لزرارة: «انظر ما وافق منها [من الحديثين المشهورين المأثورين عن الأئمة] العامّة فاترُكْهُ وخذْ بما خالف فإنّ الحق فيما خالفهم». نلفت هنا إلى أن الجبَّ عملية إجرائية استئصالية مستمرة في تاريخ الفكر العربي/الإسلامي، وأن التناسي - لا التناصت والتحاور - منشود دائماً لجعل المخالف سعيداً بما ألغى ومحا أو أهمل على صعيد المؤالفة (العامّة). لكنْ ما المقصود بالعامة في حديث الصادق؟ «المقصود هنا بالعامّة علماء البلاط والفقهاء الذين كانوا يحفّون بلاط الأمويين والعباسيّين ويرتزقون عن هذا الطريق»[1]. هذا تأويلُ مُقدّمِ «اللمعة الدمشقية» في عصرنا؛ لكنَّ العامة في مفهوميّة العصرين الأموي والعبّاسي، قوّة اجتماعية أخرى، غير ما يشير إليه المقدّم أو الشارح. إن للجهد التأويلي الذي نقدّره، حدوده التاريخية المعقولة؛ فالخاصة أو النخبة بلغة عصرنا، تشمل علماء العصر وفقهاءه، سواءٌ كانوا يحفّون بالسلطة فيخدمونها بمعرفتهم ويستخدمونها لمصالحهم (هنا تتضافرُ حيل العقل وحيل المصالح) أم كانوا يخالفونها فيعارضونها بمعرفتهم ويستخدمون المذاهب - الأسباب في لغة أبي العلاء المعرّي، أو الأحزاب والحركات في لغة عصرنا - لجلب الدّنيا (لا الآخرة التي تُستجلب بالتقوى) إلى رؤساء المذاهب/ الأحزاب المتنافرة.

□□□

□ من موقع الخلاف على السلطة ولد الفقه الخلافيّ؛ وقد ولّده مثقّفون (ثاقفون، لا مثقّفون، يتلقّون الثقافة)، فقهاء عصر، غوّاصون؛ ولّدوه من تعقيل المصالح وحيلها السياسيّة، أكثر مما تولّد من فلسفة محايدة، فلسفة علوم، كما كان الحال عند سلسلة شهيرة: الكندي/ الفارابي/ إبن سينا/ إبن باجة/ إبن طفيل/ إبن رشد/ إبن خلدون/ إبن الأزرق/ المقريزي/ الشيرازي/ صادق جلال العظم/ حسين مروّة/ محمود أمين العالم/ محمّد أركون/ مهدي عامل/ محمد عابد الجابري/ الطيّب تيزيني/ هشام جعيط/ عبد الله العروي، الخ.

بين فلسفة العلم وتاريخه، أي بين أنثروبولوجيا العالم وتيولوجيا السلطة، بَوْنٌ قاطع، حاولت السلطة ولا تزال عقولها تحاول طمسه أو وصله باصطناع حقل مغناطيسي، قوامُه الذّهب والقوّة المسلحة، وغايته اجتذاب الأطراف المتباعدة والمتفاصلة، واستدماجها من خلال استعدائها لبعضها البعض، واستدخالها في ما نسمّيه «حقل السلطان». فهل كان العامّة في عصر أُموي أو عباسي أو مملوكي أو عثماني الخ، منجذبين فعلاً إلى السلطة، بحيث صارت المعارضة ترى في «مثقّفي السلطة» عامّةً؟ أم أن العامّة - وهي من العماوة أو العمى - لم تكن ترى الصراع الدائر في حقل السلطان، ومن ثمَّ لم تكن معنيَّة بخلاف الخاصّة، إلاّ من خلال تجنيدها وقوداً لنيران اصطراع؟

يُقال إن ذلك الفقه الخلافيّ طريفٌ من حيث توسّله المنهج المقارن. جاء في تقديم اللمعة الدمشقيّة وشرحها ما يلي: «فكان كثيراً ما يتغاضى أئمة أهل البيت (ع) عن وجود خلاف أو انشقاق في المسائل الفقهيّة، ويجارون الفقه، فإذا خلوا إلى أصحابهم ذكروا لهم وجه الحق وأمروهم بالكتمان

---

(١) الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، ج١، ص ٣٩.

والسرّ ما وسعهم، وحتى أن يقضي الله بما هو قاضٍ وينقذ الأمّة من هؤلاء الغاصبين المهرّجين. وهذا هو ما يُعنى بالتقيّة في الفقه الإسلامي[1]. إنّه إذاً فقه الظل أو الفقه المستور/ المكبوت/ المقهور: هناك فقه السلطان، وفقه الخوف من السلطان، وفقه التقيّة (دبلوماسيّة العقل المختلف). فأين فقه الإسلام الحر، الذي لا يخافُ فقيهُهُ إلّا الله؟

إنّ كلمة فقه، فقيه، فقهاء غير واردة في القرآن الكريم؛ إلّا أن فعل فَقَـه[2] ومشتقاته المباشرة ومعـانيه (تفقهـون، تعلمـون، تعقلون، تـذكـرون الـخ. يـا أولي الألبـاب) متـوافـرة في النّص. هنا تُقلب صفحة تاريخ «بيضاء»، مُفترضة، لنُشيرَ إلى أن إسلام التاريخ يحتاج إلى معاقلة تحليليّة، غير مرتهنة بإسلام النّص ولا بالألعاب التأويليّة (نفرّق بين اللعبة Jeu والدُّمية Poupée من جهة ثانية، مع احتمال أن تغدو الدُّمية لعبة دم) التي حكمت وما زالت تحكم، ولو بنسبٍ مختلفة، عقليّة المسلمين في تعاطيهم الاعتقادي مع تاريخهم المعاش. ففي هذا الأخـير، كل شيء، حتى النصـوص، من نتاج الأحياء، من توليد الحياة. وهذا يقتضي في فلسفة العلوم الإنسانية وتطبيقاتها، ابتكار منهجيّة تفكيكية، عمادُها التحليل الإيقاعي، تحليل إيقاع وتوتّر كل مستوى من مستويات المُعطى، أكانَ المُعطى نصّاً، سنّةً، مخالفةً، أم وقائع وظواهر. كما يقتضي عدم تلبيس مستوى تحليلي وإضافته قَسْراً إلى مستويات أخرى؛ مع التنبيه الشّديد إلى أن مستوىً مقروءاً، مكتوباً أو معيوشاً، لا يسوّغ تناسي مستوىً محكي (ثقافة العامة، مثلاً)، مكبوت، مسكوت عنه أو مكروه؛ ولا يمكن فهم الواقع الحيّ دون أخذ كل مستوياته في الحسبان. والعالِمُ/ الثّاقف (زارع العلم والثقافة) هو الذي يأخذ كل توتـرات التاريـخ وإيقاعاته بحسبان، لا لحساب مذهب أو قوّة سلطانيّة معيّنة، بل لحساب عقل العقل والعلوم الحرّة/ المستقلة. فما يُوصف بفقه مقارن هو في مدلوله الفلسفي/ العلمي «فقه تظليلي»، فقه الأنا الخائف من الآخر، فقه الوقاية من عداوة، من لعبة دم. فكيف يمكن، بغير العلم المُنَزَّه، تحرير فقهاء وزعماء من طوطميّات مذاهب دينية وسياسيّة، لينتجوا فقاهة أو أناسة فقهية في مستوى معاقلات الخطاب القرآني وقرّائه ورجالاته الذين فتحوا عالماً، وعالموهُ بقوّة الكلمة السويّة والسّيف الفاتح/ المنفتـح معاً عـلى معمورةٍ كانت تهجر دياناتها أو عقائدها الدينية/ السياسيّة، بحثاً عن فضاءٍ فكري جديد، نجدُ مرموزَهُ الأول في الهجرة بين مكّة والمدينة؟

إن تاريخيّة الفقاهة الإسلاميّة، بكل وجوهها السنّية والتأويلية والحياديّة، ترتكز على جغرافيا (أو كي غرافيا) أي علم أرض وهيئة أرض وصورة بشر فوق أرض. إن الأرض (كي السّاميـة، وجي اليونانية) هي منبت الإعمار الفقهي للمسلمين، وإنّ خرائط الفقه الإسلامي، السني والشيعي مثلاً، ارتسمت فوق أرض تنازعيّة، أتاها البشر من داخلها ومن كل الجهات: المدينة، الكوفة، قُم، الرّي (طهران)، بغداد (المدائن سابقاً)، الحلّة، الخ. وما مدارس بغـداد الفقهيّة سـوى صور أنـاسية، أنثروبولوجية، لعالم فقهي (مدينة فقهيّة)، كان أعلامُـهُ يتصارعـون، بالنصـوص وتأويـلاتها، عـلى

(١) المصدر نفسه، ج١، ص ٤٠.
(٢) القرآن الكريم: الإسراء/ ٤٤، هود/ ٩١، طه/ ٢٨؛ التوبة ١٢٢، الخ.

السلطة، سواءٌ كانوا في حقل السلطان المباشر، أم في حقله المغناطيسي، أو برزخه مدّاً وجزراً، الجامع بين معارضين ومخالفين في محيط السلطة أو على هوامشها وأطرافها. ومن أعلام مدرستي بغداد والحلّة (الشيخ المفيد، المرتضى، الصدّوق، الطوسي، المحقّق الحلي، العلاّمة الحلّي، محمد بن جمال الدين المكّي) تمتدُّ جغرافيا الفقه الشيعي إلى لبنان، وتحديداً إلى منطقة جزين، الواقعة في إقليم التفّاح (المتنازع عليه حالياً)، وعاصمته جزين التأويليّة/ الشيعية آنذاك.

فمن هو صاحب «اللمعة الدمشقية»، الذي نقرأ مكتوبه الفقهي؟ إنّه مجدّد الفقه الإسلامي الشّيعي، المندمج في أطر ثقافية متنوّعة المراجع، والخائض غمار السياسة في عصره: «دعمَ الكيان المذهبي الذي كان يؤمن به فكرياً وسياسياً» و«أثّر في تكوين الكيان السياسي الذي كان يدعو إليه كفقيه شيعي كبير»[1]، تعرّف في القرن الهجري الثامن إلى أهم مراكز الثقافة الإسلامية في الحلّة وكربلاء وبغداد ومكّة والمدينة والشام والقدس. أجازه فخرُ المحقّقين في الحلّة سنة ٧٥١ هـ.، وجدَّد التشيّع في سوريا ولبنان، وعرَّف الشيعة إلى أقطاب المذاهب الإسلامية الأخرى، وأسّس معهداً فقهياً في جبل عاملة (جنوب لبنان حالياً)، أي ما يُعرف بـ «مدرسة جزّين»، وعانى ضغط السلطات، فوضع في الفقه السياسي، «اللمعة الدمشقية»، وهي جوابه عن رسالة عليّ بن مؤيد حاكم خراسان، الذي سأله: «ما العمل سلطانياً»؟

أما جغرافيا الفقه الخلافي، فنقرأ ملامحها كما يلي: «شهدت جزّين في ظلّ محمد بن مكي نشاطاً ثقافياً وسياسياً ملموساً لنشر التشيع والفقه الشيعي، ولمقاومة الإرهاب السياسي»[2]. وكان يسود تفكير في الاستقلال عن حكومة بغداد العباسيّة[3]. فقد كانت الخلافات بين الشيعة والسنّة على قدم وساق: ظهور الدولة الفاطميّة في مصر؛ استيلاء (الشيعة) على سوريا والعراق واليمن والحجاز؛ قيام الدولة الأيوبية المعارضة للاتجاه الشيعي. كان عصر تفكيك المجال الإسلامي؛ وكان محمد بن مكي (الشّهيد الأول عند شيعة لبنان) قد قضى الشطر الأخير من عمره في دمشق، أيام حكومة برقوق، من ملوك الجراكسة على مصر والشام: «كان الشهيد في دمشق على اتصال دائم بالحكّام والأمراء والشخصيّات السياسية البارزة في عصره، ونعرف ذلك من إقناع (الشهيد) الحكومة لمحاربة «اليالوش» المتنبّي...»[4]؛ كما «كان على اتصال وثيق بحكومات الشيعة في وقته (حكومة خراسان، مثلاً)[5].

إنَّ هذه الجغرافيا الفقهيّة ذات تاريخ سياسي مميّز حالياً، فجزين مسقط رأس محمّد بن مكي، عاصمة إقليم التفاح الذي يشهدُ الآن مستوىً رفيعاً من صمود الأهالي ومن المقاومة الوطنية للاحتلال الإسرائيلي، كانت عاصمة التشيّع في لبنان، وكانت قد شهدت حوادث فتنة في القرن الهجري الثامن،

---

(١) الروضة البهية، ج١، ص ٧٨.
(٢) المصدر نفسه، ج١، ص ص ١١٤ - ١١٥.
(٣) المصدر نفسه، ج١، ص ١٢٠.
(٤) المصدر نفسه، ج١، ص ص ١٢٩ - ١٣٠.
(٥) المصدر نفسه، ج١، ص ١٣٢.

كان من مقدّماتها ظهور ابتكار شخصي في التفكير والعقيدة واتساع فجوة الخلاف الفقهي / السياسي بين السنّة والشيعة. والحال، كيف تُروى حوادث سنة ٧٨٦ هـ في كتاب «اللمعة الدمشقيّة»؟ تقول الرواية: «في هذه الظروف ورغم احتياطات الشهيد [محمد بن مكي]، ظهر في جبل عامل شخص يسمّى محمّد الجالوش (أو اليالوش) ويُقال إنه كان من تلامذة الشهيد ومن الشيعة من قبل، يدعو إلى مذهب جديد ويستغلّ الوضع في توسيع الخلاف بين السنّة والشيعة وإيجاد فجوة في الطائفة ذاتها». «إنّ الدعوة كانت مطبوعة بطابع التصوّف والإيمان بوحدة الوجود، ويبدو أنّ الجالوش كان خطيباً متكلّماً لذقاً، حلو البيان، مشعوذاً، استطاع أنْ يشدّ إلى دعوته الجديدة ناساً من السذج من الشيعة والسنّة»[1]. «فاتصل [محمد بن مكي] بالبلاط وأقنع الجهاز بضرورة تلافي الأمر قبل أن يستفحل، فجهّزت حكومةُ دمشق جيشاً، واصطدموا بمعسكر اليالوش بمقربة من النبطية الفوقا، فقتل اليالوش وتمزّق شملهم. . . انتقلت زعامة الدعوة الجديدة بعد مقتل اليالوش إلى تقي الدين الجَبَلي (أو الخيامي) من أهالي الجبل؛ ومن بعد وفاته، تولى الزعامة شخص آخر يدعى يوسف بن يحيى. وكان لهذين الرجلين ـ الجبَلي ويوسف بن يحيى ـ إصبعٌ في شهادة الشهيد، بالوشاية عليه عند بيدمر حاكم دمشق، وعند قضاة بيروت وحلب ودمشق»[2]. كيف؟ تقول الرواية: «قدم أتباعُ اليالوش، وكانت الزعامة يومذاك لرجل يدعى يوسف بن يحيى، فكتب محضراً يشنّع فيه على الشهيد بأقاويل نسبها إلى الشهيد وشهد عليه ٧٠ نَفْساً من أتباع اليالوش، وأضيفت إلى هذه الشهادات، شهادة ألف من المتسنّين من أتباع ابن جماعة ونظائره، فحصلت من ذلك ملفّة كبيرة»[3].

سجن محمّد بن مكي سنة كاملة في قلعة دمشق، وحكم بإهراق دمه، فعدَّ لدى جماعته بمثابة الشهيد الأول للشيعة في لبنان. وتلاه شارح «اللمعة الدمشقيّة»، زين الدين الجباعي العاملي (٩١١ ـ ٩٦٥ أو ٩٦٦ هـ) الذي كانت تمتدّ جغرافيا تاريخه السياسي من جباع في إقليم التفّاح إلى كرك ونوح وميس (في البقاع) ثم إلى دمشق ما بين ٩٣٧ ـ ٩٤٢ هـ، فمصر سنة ٩٤٣ هـ، فالحجاز والعراق. وتقول الرواية إنه وجد مقتولاً سنة ٩٥٢ أو ٩٥٦ هـ. مع زوجته وولدين. ثم تقول الرواية ـ بلا تمحيص من المقدّم أو الناشر في آخر هذا القرن ـ إنه كان في العراق سنة ٩٥٢ هـ، وفي القسطنطينية في العام نفسه، وإنه عاش في بعلبك سنة ٩٥٣ هـ. تحت «مراقبة وضغط»، وإنه قُتل على يد التركمان عند الساحل سنة ٩٦٥ هـ.

إن ارتجاج هذه التورخة وتناقض رواياتها لا يحتاجان إلى نقد وتوضيح، فهما يقدّمان واحداً من نماذج العقل النّقلي، الروائي، البعيد عن منطق الكُشف العلمي. وما يعنينا هنا هو النّص الذي وضعه محمّد بن مكي (الشهيد الأول) وشرحه زين الدين الجباعي (الشهيد الثاني) ما بين القرنين الثامن والعاشر الهجريين، لنكتشف بدورنا **عقل النص**.

---

(١) المصدر نفسه، ج١، ص ١٣٦.
(٢) المصدر نفسه، ج١، ص ١٣٧.
(٣) المصدر نفسه، ج١، ص ١٤٦.

□ ما علاقة النصوص بالشروح؟ وما صلة التفسير بالتورخة؟

ينطلق النّص من أسطرة الإسم، إسم النبيّ محمّد بن عبد الله، ومن بعده كل محمّد (الشهيد الأول مثلاً، المطابق بدوره لإسم المهدي المنتظر): «وقد قيل لجدّه عبد المطلب ـ وقد سمّاه في يوم سابع ولادته، لموتِ أبيه قبلها ـ، لَمَ سمّيتَ إبنك محمّداً وليس من أسماءِ آبائك ولا قومك؟ فقال: رجوتُ أن يحمد في السماء والأرض. وقد حقّق الله رجاءه». سبق أن أشرنا إلى أن التعبير عن الحيازة أو الامتلاك يبدأ بالتسمية؛ ونضيفُ هنا أن إسم محمّد كان معروفاً لدى العرب قبل مولد النبيّ؛ فكان هناك ما لا يقلّ عن سبعين شخصاً في القبائل العربية يحملون هذا الإسم[1]. ولكنْ يبدو أن محو صفحة التاريخ العربي ما قبل الإسلام، يستوجب هذه الأسطرة؛ وأنَّ سياسة المحو التاريخي، لكتابة تاريخ آخر، تلازم كل اكتشاف أو اعتقاد جديد. فالاكتشاف يقوم على محو ماضٍ، وكتابة إسم، بل أسماء جديدة مكانه. فالتاريخ الظلّي يقوم على سلاسل فريدة، يأتي الفقه الظلّي ليُسندها أو يروّجها: سلاسل أئمة من جهة وسلاسل مجدّدين من جهة ثانية. إن سلاسل الأئمة معروفة، وأما سلاسل المجدّدين فهي من حجج الفقهاء في تفسيرهم الخاص جداً لتاريخ مذهبي ممثول. ومَنْ الحجة؟ إنّه في الحديث القائل: «إن لله في كل عصر حجّةً قائمةً يردُّ كيد الخائنين، وإن على رأس كل مئة مُجدّداً للدين».

في مرحلة من التورخة الاعتقادية الظاهريَّة، تُقام سلسلة تبدأ من النبيّ وتمرّ بعلي بن أبي طالب وتنتهي بالمهدي، الإمام الغائب، «صاحب العصر والزّمان». وفي مرحلة تالية، فقهيَّة/ ظليَّة، يُعاد في مستوى عقل النّقل تركيبُ نص لتاريخ آخر، استناداً إلى فقهاء (ولاة/ نواب الإمام الغائب) يظهر واحدٌ منهم على رأس كل قرن. وهكذا يُوضع في تاريخ المسلمين المُعاش، تاريخ آخر، خفيّ، سرّي، يصنعه ويقوده مجدّدون، يُمحى لظهورهم التاريخ الظاهر برمّته. وفوق صفحة بيضاء، يقوم عقل نقلي لكتابة تورخة خاصّة، سرّية؛ ويستفيض هذا العقل الاعتقادي في التدليل على حجّة كل قرن، وفقاً لبرنامجٍ أصلُهُ محفوظٌ في لوح:

١ ـ في القرن الهجري الأول، التباس حول مجدّده: عليٌّ، الحسن، أم الحسين حسب الاعتقاد الشيعي، أم هو النبيّ محمد بن عبد الله، مؤسّس العصر الإسلامي كلّه؟

٢ ـ محمّد بن علي (الباقر): مجدّد القرن الهجري الثاني.

٣ ـ علي بن موسى (الرضا): مجدّد القرن الهجري الثالث.

٤ ـ محمّد بن يعقوب الكليني (صاحب الكافي، ٣٢٠ هـ) مجدّد القرن الهجري الرابع.

٥ ـ محمد بن محمد بن النعمان، (الشيخ المفيد، ١٤١٣ هـ). مجدّد القرن الهجري الخامس.

٦ ـ فضل بن حسن الطبرسي (صاحب مجمع البيان، ٥٤٨ هـ)، مجدّد القرن السادس.

---

(١) انظر الفصل المتعلّق في هذا البحث بـ المصطفى، رجلاً ونبياً. مأزم صورتنا التاريخية، ص ٩٥ من هذا الكتاب. كذلك راجع رواية مقدم اللمعة الدمشقية عن ابن عساكر، ج١، ص ١٨.

٧ ـ محمد بن محمد بن الحسن الطوسي (+ ٦٧٢ هـ) (وزير هولاكو) (الخواجة نصير الدين والملّة)، مجدّد القرن الهجري السابع.

٨ ـ حسن بن يوسف بن المطهّر الحلّي (+ ٧٠٦ هـ) مجدّد القرن الهجري الثامن، لأنّه كان «سبباً في استبصار حفيد هولاكو، الشاه خدابنـده بن غازان خان، وتحوّل قطر كبير إلى التشيّع».

٩ ـ مجدّد القرن التاسع هو محمد بن جمال الدين مكّي (الشهيد الأول، صاحب اللمعة)، مع العلم أنّه توفي سنة ٧٨٦ هـ. ، حسب رواية الشّارح. فتأمّلوا وتفكّروا بهذه التورخة.

١٠ ـ مجدّد القرن الهجري العاشر هو عبد العال الكركي، العاملي، المحقّق الثاني، مُروِّج المـذهب الشيعي، المتوفّى سنة ٩٤٠ هـ.

١١ ـ مجدّد القرن الهجري الحادي عشر: **الشيخ البهائي**، محمّد بن الحسين المتوفّى سنة ١٠٣١ هـ؛ وزير الشاه عباس الصفوي.

١٢ ـ مجدّد القرن الهجري الثاني عشر: محمّد بن باقر بن المولى محمد تقي **المجلسي**، ، المتوفى سنـة ١١١١ هـ. ، صاحب **بحار الأنوار** ـ موسوعة أحاديث الأئمة الشيعة، التي نشرت في بيروت في العقد التاسع من القرن العشرين، في ١١٠ مجلّدات ونيّف.

١٣ ـ مجدّد القرن الهجري الثالث عشر: محمد باقر بن محمد أكمل البهبهاني (+ ١٢٠٨ هـ).

١٤ ـ مجدّد القرن الهجري الرابع عشر: محمد حسن الشيرازي (+ ١٣١٣ هـ).

١٥ ـ لا يشير شارح اللمعة الدمشقية ومقدّمها إلى مجدّد القرن الهجري الخامس عشر، وربّما كان ذلك عائداً إلى مشكلة في طبيعة التورخة الظلّية، القاضية بعدم إعلان إسم «حجة العصر» إلا بعد وفاته. ومن المرجّح أن يكون الحجة هو الإمام روح الله الخميني (**ولاية الفقيه**، مجـدّد الثورة الإسلامية في النصف الثاني من القرن العشرين، ثورة إيران مثلاً سنة ١٩٧٨م وقيام «الحكومة الإسلامية»).

نلاحظ على صعيد التركيب الإسميّ لهذه السلسلة أن محمّداً المؤسس هو إسم هوية وتبريك، يتكرّر في لائحة المجددين المعلنين الأربعـة عشر، بنسبة ٩ من ١٤ إسـماً أو بنسبة ٧٠٪[1]. هـذه الملاحظة ليست شكلية؛ فهي ذات دلالة دينيّة خاصة، حاول تقليدها بعض الحكام العرب، حين راحوا يضيفون إسم محمّد إلى إسمهم، عشية أحداث سياسة كبرى (مثال ذلك محمد أنور السادات، الذي اغتاله خالد الإسلامبـولي). ومهما يكنْ الأمـر، فهناك سلسلةُ مجـدّدين محمّديـين، أصليّين/ أصوليّين، معارضةٌ للسلطة القائمة خلافاً لمـذهبهم الاعتقادي، يقـارعونها بـالنّص أو بالسيف، أو بالإثنين معاً لتكون «كلمة الله هي العليا». وهذه السلسلة المرتبطة ضمنيّاً وعلنياً بسلسلة أئمة الشيعة الإثني عشر، هي مُتوالية اعتقادية، تتكرّر بإيقاع دوري مرّة كل مئة سنة، كأنها روح كل عصر وعلامة كل جيل، ومعنى كل تحوّل تاريخي كبير. وكأننا بمقدّم «اللمعة الدمشقية» وشارح شروحها، يقـول

(١) قارن بتكرار اسم محمد في سلسلة الأئمة الشيعة الإثني عشر، ص من هذا الكتاب.

للمؤرخين العلماء، ولعقل العقل: ليس التاريخ فيما ترصدون وتنظرون وتحلّلون من وقائع وأحداث دنيوية. إن التاريخ، في نظره، هو في مكانٍ آخر، إلهي، ديني لا بشري، فوق التورخة، يصنعه ويقودُه «حججُ الله في خلقه». وهذا يضعنا مباشرة أمام مسألة وقف العقل التاريخي، ومسألة اعتماد العبادة أساساً لكل قيادة. ويدعونا مجدّداً إلى التفكّر في مغزى العلاقة الترابطيّة بين العبادة كثقافة والقيادة كمجاهدة سياسيّة. إنّ أي تحليل إيقاعي لهذه المسائل الموقوفة لا يمكنه أن يكون مثمراً إذا ظلّ يتناولها من زاوية الانتظام الاجتماعي للتاريخ وحسب، دون أن يقفَ على مرجعيّات المسائل والمواقف وأصولها الفكرية الاعتقادية. من واجب عقل العقل أن يفهم التاريخ، وأن يعقل في آنٍ كيف تعتقده عقول أخرى من خلال عقل النقل وعقل النّص. فالعلاقة بين الاعتقاد والتاريخ، بين الإنسان الاعتقادي (الأعمال بالنيّات ولكل امرىء ما نوى)، المقصدي، المانوي (نسبة إلى ما نوى)، وتاريخ البشر المتنوّعي الاعتقادات، هي علاقة توليديّة[1]، لا تكون نتائجها منطقيّة أو متوخّاة دائماً وتاريخياً من جانب الشخص الاعتقادي. فالمجدِّد قد يطرح مفهوماً لا تكون نتائجه العمليّة هي المطلوبة؛ وهذه النتائج الشاذّة أو المعلولات المنحرفة عن أهدافها الأصليّة لا ترتبط ضرورةً بعللها التاريخيّة المنظورة. وفي هذا السياق نجد مؤثّرات خارقة، غير مألوفة، تظهر في تاريخ عادي ومألوف. فبأي عقل نعقلها؟ هنا نقرأ تاريخاً ظلّياً لما هو غير طبيعي أو فوق طبيعي. فالأصوليّة هذه الممتدّة في الإسلام من مؤسس إلى مجدِّد، تجد نفسها هذه الأيام، مع أصوليّات دينية أخرى، لها مؤسسوها ومجدّدوها كاليهودية والمسيحية، أمام حلم جديد بـ «تجديد فتح العالم» دينيّاً. وسبب ذلك هو أنَّ الأديان عقائد حيّة، حياوية (بيولوجيّة) تلازم حياة البشر دائماً وأبداً (نسبياً)، ومنطقها: «أنا أحيا، إذن أنا أعتقد». فماذا يعتقد هنا ما يُسمّى الإنسان الديني؟ قلنا إن الإنسان يولد آكلاً/ عاملاً/ عاقلاً، ولا يولد متديّناً أو دينياً ـ فأبواه، رمز الجماعة، يهوّدانه، ينصّرانه أو يجعلانه مسلماً أو سوى ذلك من مئة وألفي مذهب ودين في العالم[2]. ويكون ذلك من خلال عمليّة إجرائية/ اقتضائيّة متواصلة في التاريخ الآخر: تاريخ الهَدْي الديني أو التلقيني. فمن معاني التلقين Initiation: التفهيم، والتفهيم يكون بأسرار أو «مفاتيح غيب» لأبواب النّفْس البشرية، الإيمانية. نكتفي هنا، ببعض مفاهيم طرحها واضعا اللمعة الدمشقية وشرّاحها: إن الاستدفاع هو دفع العذاب بعد الموت، ودفع الشياطين عن الإنسان قبل الموت[3]. وإن المُحْرَم Inceste هو مَنْ يحرم نكاحه أبداً بنسب أو رضاع أو مصاهرة[4]. وإن الشهيد هو المسلم ومَنْ بحكمه، الميت في معركةِ قتال أمر به النبيّ أو الإمام أو نائبهما الخاص (أي مجدّد القرن)[5]، وإن النمط هو ثوب من صوف فيه خطط تخالف لونه، شامل لجميع البدن، وللمرأة القناع والنّمط[6]؛ وإن

---

(١) Raymond BOUDON: Effets Pervers et Ordre Social, Paris, P.U.F., 1977.

(٢) معجم الأديان: Dictionnaire des Religions, P.U.F., Paris, 1984.

(٣) اللمعة الدمشقية، ج١، ص ص ١١٨ ـ ١١٩.

(٤) المصدر نفسه، ج١، ص ١٢٥.

(٥) المصدر نفسه، ج١، ص ١٢٦.

(٦) المصدر نفسه، ج١، ص ١٣٢. المقصود بالقناع: الكفن.

التحنّك واجب في الصّلاة «جاء في حديث منسوب للإمام الصادق: من تعمّم ولم يتحنّك، فأصابه داءٌ لا دواء له، فلا يلومن إلا نفسه»[1]: وفي هذا المجال الاعتقادي «يُكرَهُ تقدّم المرأة على الرجل أو محاذاتها له، في حال صلاتها من دون حائل، أو بُعْد عشرة أذرع»[2]. فما أصول هذه المسائل الاعتقادية؟ وكيف يجري تسليك مفاهيمها في ظواهر التمرتب الاجتماعي؟.

٣ ـ أصول المسائل الموقوفة: تسليك المفاهيم في ظواهر التمرتب الاجتماعي

□ للمسائل الدينية الموقوفة أصول مشتركة نجد مبدأها في حقل التقديس الاجتماعي حيث يتلاقح في تاريخنا الترهيبُ المطلق أو المخافة، الخوفُ والتخويف مما لا نعلم، بل مما نعلم ونُعلَّم أنّه فائق/ خارق؛ ترهيب المطلق الكونيّ والمطلق السياسي. ومبدأ التقديس هو جذر الوقفيّات البشريّة كلها، ومنه تصدر كل تيّارات الترهيب والتخويف، الرهبة أو الخوف. ولولا هذه العقليّة السيفيّة لما صار المُقدَّس أو اللامعقول حُجّةً للمعقول، المُوضّب في إعلامٍ تخويفي، مثاله الاعتقاد بأن الخوف نوع من الحكمة. فهل الخوف معرفة؟ إن الفلسفة توليد معرفة بلا خوف، كشفٌ بلا تقديس. والعقل الوقْفي إذْ يعتمد مبدأ التقديس لا يمكنه أنْ ينتج شيئاً آخر سوى اللامعقول. ومن تفاصيله: تقديس الأفكار، الأشخاص، الأشياء. هذه العقلية التقديسيّة كانت قبل الإسلام تجد المقدّس في كل شيء، فجاء الإسلامُ محاولاً التمييز بين تقديس الأفكار (الله، الرسل، الرسالات) وتقديس الأشخاص، وحصْر القدسية بالأماكن والأشياء والحيوانات التي تتصل قدسياً بأشخاص مقدّسين أو بأفكار مقدّسة. واليوم بعد ألف وأربعمئة سنة من تاريخ التقديس الإسلامي ـ وغير الإسلامي ـ في العالم، نجدُنا أمام انحرافات معيارية قوامها تقديس الأشخاص والأشياء، انطلاقاً من مبدإ تقديس الأفكار، الذي يحوّلُ الكلماتِ، الرسالاتِ، الآراءَ البشرية عقائدَ كونيَّة مطلقة. والسبب التاريخي لظهور مبدأ التقديس هو نزوع العقل البشري إلى إطلاق الأشياء والأفكار من عقالها، والهرب من المعقول والنسبي، إلى اللامعقول والمطلق. ولا تكتمل هذه المسائل إلّا بوقفها أي بتقديسها وتسليكها كمحرَّمات، كمفاهيم عباديّة تلعب دورها الوظيفي السياسي في ظواهر التمرتب الاجتماعي من أدنى مستوى إلى عقل السلطة أو الدولة. وفي هذا التسليك التوظيفي لظاهرة التقديس البشري، نكتشف مبدأ السلطة ذاتها، ويصبح في إمكاننا فهم التلاعب المعرفي بعقول البشر الذين يُنشأون على مسالك عباديّة لأغراض قياديّة/ سياسيّة، فيكون التمرتب الاجتماعي في تاريخنا العربي/ الإسلامي نتاجاً لمبدأ السلطة المقدسة، إن كانت إلهية/ نبويّة/ إماميّة/ تجديدية، أم كانت سلطة شخصيَّة، كسلطة معاوية بن أبي سفيان مثلاً،

(١) اللمعة الدمشقية، ج١، ص ٢٠٨. التحنّك هو التلحّي، وهو أن تدير العمامة من تحت الحنك، راجع لسان العرب، مادة حنك، ص ص ٤١٠ ـ ٤١٧.

(٢) اللمعة الدمشقية، ج٢، ص ٢٢٥.

تستلحق بمبدئها، مبادىء التقديس أو الترهيب المتداولة بين النّاس. ومن داخل هذا التاريخ الموقوف بالترهيب، تخرج تيّارات تقديسيّة ترفض شخص السلطان، وتسعى إلى استبداله كشخص دنيوي (مدنّس) بشخص عبادي (مُقدّس)، دون أنْ تمس من قريب ولا من بعيد مبدأ تقديس السلطة ذاتها. إن الحقل التقديسي هو إذاً الجامع المشترك بين عقل الدولة وعقل الدين ـ وهنا يصح القول إن الإسلام والسياسة لا يفترقان. لكن البشر وهم يعاقلون التاريخ، يكتشفون أنّ للتاريخ عقلاً آخر: عقل المعرفة الدنيوية، النسبيّة، المستقلّة عمّا هو مُقدّس في الدولة والدين، في الدولة ودينها أو في الدين ودولته المنشودة كطوبى، لا أكثر. هنا تنقطع الصلة بين عقل الدولة/ الدين وعقل التاريخ أو عقل البشر في تاريخهم، وينفرز حقلان متمايزان، فيأتي العقل الوقفي بأئمة أو إصلاحيين أو مجددين يحاولون إحياء القرابة بين عقل الدولة وعقل الدين، لا بين عقل الدولة/ الدين وعقل التاريخ. هذا الأخير لا يهتم به سوى عقل العقل، نعني عقل الفلاسفة والعلماء والأدباء والشعراء والفنانين، عقل تغيير مبدإ العقل. فكيف يرى أصحاب «اللمعة الدمشقيّة» هذه المسألة؟

لا بد في المقام الأول من إشارة إلى أنّ اللمعة الدمشقية وشروحها ومقدّماتها هي «موسوعة تلقينيّة» تحمل فلسفة دينية أو فقهاً لعبادة تأصيلية/ تقديسية/ قياديّة، وترمي إلى تفهيم المؤمن معنى إيمانه، وتسليكه في ظواهر التمرتب الاجتماعي المعاصرة بواسطة مفاهيم قدسية وقفيّة، تستحق التوقّف عندها مليّاً وتحليل أصولها الموقفيّة، تحليلاً إيقاعياً، تضايفيّاً، يتناسب مع توظيفها التعبدي الديني/ السياسي.

١ ـ ظاهرة الحج

□ الحج هو التمتّع، «والعمدة في تسمية حج التمتّع هي هذه الناحية من التمتّع الجنسي»، «وأصله التلذّذ لما يتخلّل بين عمرته وحجّه من التحلّل الموجب لجواز الانتفاع والتلذّذ بما كان قد حرّمه الإحرام. وهناك «قران وإفراد» يشتركان في تأخير العمرة عن الحج وجملة الأفعال. أما القران فينفرد بالتخيير في عقد إحرامه بين الهَدْي والتلبية، والإفراد بها. وأما العمرة المفردة فوقتها مجموع أيام السنّة»[1].

٢ ـ ظاهرة الجهاد

□ الجهاد من الجُهْد، هو الوسع والطاقة؛ وهو القتال مُحاماةً عن الدين، وشرعاً: بذل النَّفس وما يتوقّف عليه من المال في محاربة المشركين أو الباغين، في سبيل إعلاء كلمة الإسلام على وجه الخصوص، ويشمل: جهاد المشركين، جهاد مَنْ يدهم على المسلمين من الكفّار، جهاد مَنْ يريد قتل نَفْس محترمة أو أخذ مال أو سبي حريم مطلقاً ـ ومنه جهاد الأسير (الدفاع عن النفس)؛ وأخيراً جهاد البُغاة على الإمام[2]. والجهاد واجبٌ على الكفاية أي على الجميع، مرّة في كل عام على الأقل. «وإنّما

---

(١) اللمعة الدمشقية، مصدر سابق، ج٢، ص ص ٢٠٤ ـ ٢٠٥.

(٢) المصدر نفسه، ج٢، ص ٣٧٩.

يجب الجهادُ بشرط الإمام العادل أو نائبه الخاص وهو المنصوب للجهاد أو لما هو أعمّ، ولا يشترط في جوازه بغيره من المعاني، أو هجوم عدو على المسلمين يُخشى منه على بيضة الإسلام وهي أصله ومجتمعه، فيجبُ حينئذٍ بغير إذنِ الإمام أو نائبه»[١].

أما شرطيّة المجاهد/ المقاتل (ج مقاتلة) في الإسلام فهي: البلوغ والعقل والحرّية والبصر والسلامة من المرض المانع من الركوب والعدو، والعُرج البالغ حد الإقعاد؛ وفي حكم المرض - الشيخوخة والفقر الموجب للعجز عن نفقته ونفقة عياله وطريقه وثمن سلاحه؛ وأن يكون ذَكَراً، فلا يجب الجهادُ على المرأة. هذا بالنسبة إلى جهاد الدّعوة.

أما جهادُ الدفاع أو الدّفع عن النفس فواجب على جميع القادرين، سواءٌ الذّكرُ والأنثى، والسّليم والأعمى، المريض والعبد، وغيرهم[٢].

وللجهاديّة شعارُها: فالشّعار هو الثّوب الملاصقُ للبدن؛ وقد أُستعير للأحكام اللاصقة، اللازمة للدين. والمجاهدُ/ المرابطُ هو ساكنُ الثّغر الذي وطّن نفسه على الإعلام والمحافظة.

لكنْ، ضد مَنْ تكون المجاهدة؟

تكونُ ضد الحربيّ، والحربيّ هو غيرُ الكتابيّ إن الحربي هو من أصناف الكفّار الذين لا ينتسبون إلى الإسلام: «يجب قتال الحربيّ [بعد الدعاء إلى الإسلام] بإظهار الشهادتين وإظهار جميع أحكام الإسلام؛ والدّاعي هو الإمام أو نائبه الخاص»[٣].

كما تكون المجاهدة ضد الكتابيّ، وهو اليهودي والنصراني والمجوسي، يُقاتَل حتى يُسلم أو يُقتل (إلّا أنْ يلتزم بشرائط الذمّة، فيُقبل منه، والذمّة هي بذل الجزية والتزام أحكامنا وترك التعرّض للمسلمات بالنكاح، الخ»[٤]. والمجاهدة واجبة ضد البغاة «واحداً كان كإبن ملجم قاتل الإمام عليّ، أو أكثر كأهل الجمل وصفّين، يجب قتالهم قتالَ الكفّار». والمهادنة في سياق المجاهدة مشروطة بدورها: فهي المعاقدة من الإمام أو مَنْ نَصَبَهُ لذلك، مع مَنْ يجوز قتاله (علي ترك الحرب مدّة معيّنة) بعوض وغيره حسب ما يراه الإمامُ قلّةً أو أكثرها عشر سنين، فلا تجوزُ الزيادة عنها مطلقاً، كما تجوز أقل من أربعة أشهر[٥].

الغنيمة هي راتبُ المجاهدة. فالغنيمةُ أصلها المال المكتسب؛ والمراد هنا ما أخذته الفئة المجاهدة على سبيل الغلبة، لا باختلاسٍ وسرقة فإنه لآخذه، ولا بانجلاء أهله عنه بغير قتال، فإنّه للإمام. (هذا، وتُملك النّساءُ والأطفالُ بالسّبي). وإن كانت الحربُ قائمةً (فالذكور البالغون يُقتلون حتماً

(١) اللمعة الدمشقية، ج٢، ص ٣٨١.
(٢) المصدر نفسه، ج٢، ص ٣٦٣.
(٣) المصدر نفسه، ج٢، ص ٣٨٧.
(٤) المصدر نفسه، ج٢، ص ٣٨٨.
(٥) المصدر نفسه، ج٢، ص ٣٩٩.

إنْ أُخذوا والحربُ قائمة، إلاّ أن يُسلموافيسقط قتلهم)فيتخيّرُ الإمام حينئذٍ بين استرقاقهم والمنّ عليهم والفداء[1].

أما الجعائل فهي ما يجعله الإمامُ لمن يعمل عملاً في صالح المسلمين المحاربين (كالمرأة والخنثى والعبد والكافر)، فإنّ الإمام يعطيهم من الغنيمة بحسب ما يراه من المصلحة بحسب حالهم (الخُمْس مثلاً أو ٢٠ بالمئة). والخلاصة أنّ الجعالة هي مالٌ يُجعل على فعل بمثابة العوض. وهي غيرُ الصَّدقة أو الهبة والنِّحلة والعطية. فهذه كلّها ترتكزُ على معنى قديم للدين: العطاء أو القرض (راجع القرآن: القرض الحَسَن). وهذه المفاهيم الوقفيّة المسلّكة أو الموظّفة في تمرتباتٍ مجتمعية، إنما تصدر كلّها عن مبدأ تقديس السلطة (الله والدولة)، تقديس الإنسان العابد/ القائد (الإمام).

٣ ـ ظاهرة القضاء

□ القضاء هو الحكمُ بين النّاس. وهو واجبُ كفاية في حق الصالحين له. إلاّ أنّه في حضور الإمام (وظيفة الإمام أو نائبه)، يلزمه نصبُ قاضٍ ليقوم به في الناحية. وأما في غيبة الإمام فيُنفّذ قضاءُ الفقيه، الجامع لشرائط الإفتاء. هذا وتُثبّت ولايةُ القاضي المنصوب من الإمام بـ الشّياع ـ وهو إخبارُ جماعةٍ به يغلب صدقُهم على الظّن، أو بشهادة عَدْلَين. وتُحرَّم عليه الرّشوة، وهي أخذه مالاً على الحكم من أحدهما أو منهما أو من غيرهما؛ كما تُحرَّم الهداية إلى شيء من وجوه الرّشوة؛ وإلى ذلك تحرَّمُ الرّشوة على المرتشي وعلى المعطي أو الرّاشي معاً[2].

وفي سياق التحريم الاعتقادي ـ الاقتضائي، يُحرَّم عملُ الصّور المجسّمة ذوات الأرواح، مثلما يُحرَّم السّحر والكهانة والقيافة والشعبذة والرِّق (شرُّ الناس مَنْ باع النّـاس) والاحتكار (لا يحتكـر الطعام إلاّ خاطىء، وإنّه ملعون). في المقابل، تُباح التجارة بوصفها تكسُّباً وارتزاقاً، ولا يجوز للزوج المملوك وطءُ مولاته لا تزويجاً ولا مُلكاً؛ وإنْ كان المشتري الزوج استباحها بالمُلك (المرأة مملوكة)، لأنّ البضع لا يتبعّض أي لا يتجزأ؛ فالنّكاح هو امتلاك بضع المرأة. لكنْ كيف يُحرَّم الرّق في المبدأ، ويكون هناك استملاك واسترقاق في المسلك؟ وإذا كان إنسانٌ مملوكاً، فهل يملكُ؟ غيرُ خافٍ التناقضُ المطلق، اللامعقول، بين تحريم الرّق وإباحته في هذا العقل النّقلي/ النّصي. فإذا كان «شرُّ الناس مَنْ باع النّاس» صحيحاً ويشكّل موقفاً انقلابياً على صعيد حقوق الإنسان في العالم العربي/ الإسلامي، فما معنى ظاهرة «الزوج المملوك» و«الزوجة المملوكة»؟ وما مغزى التعريف الفقهي للنكاح بأنه «امتلاك بضع المرأة»، وما علاقة هذا كلّه بمبدأ امتلاك السلطة وعقلها المطلق (اللامعقول)؟ سنعود إلى هذه المسائل في سياقها الأنسب.

□ تستند الظاهرة القضائيّة في الإسلام إلى آيات قرآنية (آيات محدودة جداً على صعيد الحقوق المدنيّة والجزائيّة) وبضعة أحاديث منها النبوي ومنها الإماميّ والفقهي، وتنطلق في كل حال من مبدإ

(١) **اللمعة الدمشقة**، ج٢، ص ٤٠٠.

(٢) المصدر نفسه، ج٣، ص ٢١٢.

القدسي وتطبيقه على الدنيوي (فهل ينطبق؟). عملياً يعود القاضي إلى تاريخ البشر المتقاضين، إلى عاداتهم وتقاليدهم، إلى ثقافاتهم الزّمنية. والقدسي ليس سوى فاصل ثقافي في هذا التاريخ المعقول. وهنا يظهرُ مفهوم مرجعي اجتماعي عربي قديم، هو مفهومُ العارية (التداول والتعاور): جواز التصرُّف في العين بالانتفاع مع بقاء الأصل غالباً. وهذا المفهومُ، مُضافاً إلى مفهومٍ عربي قبل الإسلام (الحرمة والتحريم والحمى)، مضافاً بدوره إلى معرفة الدين بوصفه عطاءً وقرضاً، فتح لدى العرب أبواب الملكيّة الخاصة ووضعهم أمام حقل المعاملات أو العلاقات الاجتماعية (هذا الدنيوي، المعقول، يبدأ بالتهام القدسي، المُحال، اللامعقول) التي نذكر من ظواهرها الاقتصادية المعيشية:

- ظاهرة المزارعة وهي معاملة الأرض بحصة من حاصلها إلى أجل معلوم؛
- ظاهرة المساقاة أي المعاملة على الأرض (الأصول) بحصة من ثمرها؛
- ظاهرة الإجارة أي العقد على تملّك المنفعة المعلومة بعوضٍ معلوم؛
- ظاهرة الوكالة أي الاستنابة في التصرُّف؛
- ظاهرة الشّفعة أي التقوية والإعانة؛ والشفعة هي إسمٌ للمُلك المشفوع بمعنى استحقاق الشّريك الحصة المبيعة في شركته[1].

إلى ذلك، هناك ظاهرة الوصية، وأصلها الوصل. فالوصية تعني التواصل. وقد سُمي هذا التصرُّف هكذا، لما فيه من وصله التصرف في حال الحياة به بعد الوفاة، وفي مستوى العبادات، يُفرِّق بين السّمات - وهي العلاماتُ المُشيرة إلى ذاته تعالى، إلى صفات الذّات كالرحمن والرحيم - وبين صفات الأفعال كالخالق والرازق، الخ. هنا لا بد من الإشارة إلى أن الصلاة صلة بين الدنيوي والقدسي، اتصال عبادي بين مبدإ النسبي البشري ومبدإ المطلق الإلهي، بينها الوصية صلة بين البشر أنفسهم.

٤ - ظاهرة النّكاح

□ النّكاح صلة تلاقح وتناسل بين البشر، قوامُه القوَّة النّاسلة لدى المرأة والرجل، **وفاعله المشترك** Co- Sujet الجسدان المتعاشقان بكل ما فيهما وما حولها من حوافز وموانع. فظاهرة النّكاح ظاهرة إناسية، خلافيّة، لا تضاهيها على صعيد لعبة الامتلاك الجنسي سوى لعبة امتلاك السلطة عبر التاريخ. وطالما أن النّكاح ظاهرة إناسية ذات فاعل مشترك، والسلطة ظاهرة سياسية ذات فاعلين مشتركين، فمن أين جاء اعتبار الرجل فاعلاً وحده واعتبار المرأة قابلة/ منفعلة؟ ومن أين جاءت فكرةُ الرجل المالك والمرأة المملوكة جسدياً؟ وفكرة مالك السلطة بحق إلهي ومملوكي السلطة بالحقّ نفسه؟ وهل هذه حقوق أم أوهام اعتقادية؟

تمتاز منظومة الاعتقادات الشّرقية براتوب Ordre أو نسق امتلاكي قدسيّ، غير قابل للمس. وفي هذه المنظومة نَمَتْ عقدةُ المالك وتحكّمت بمسار الوجود المشرقي قبل أديان التوحيد وفي ظلالها. والحال، أليس من الممكن التساؤل عمّا إذا كان امتلاك المرأة هو المفتاح التاريخي لامتلاك جسد السلطة

(١) . اللمعة الدمشقية، ج٥ (لمزيد من التفاصيل).

وسرّتها، والاستبداد بكل الشعوب الشرقيّة؟ بكلام آخر نقول: هل يمكنُ لأنثروبولوجيا النّكاح أن تكشف لنا طريقاً من طرق استملاك الرّجال للسلطة، بعدما تملّكوا المرأة، المولودة أسطورياً/ أصلاً لاحتوائهم (حوّاء/ حاوية الحياة)، والسابقة لهم في جني المعرفة[1]؟ وما الذي جعل الفقيه الإسلامي يُقعّدُ العلاقة بين الرجل والمرأة على قاعدة «عقد امتلاك»؟ أهو المُعاش الأنثروبولوجي أم هو النّصُ القرآني وحده (نساؤكم حَرْثٌ لكم، الخ) والسنّة النبوية؟

لطالما تداخلت وتفاعلت ميثولوجيّات الشعوب المشرقية ودياناتها، تاركةً آثارها التشويهية في صميم النّظام الاجتماعي، رغم كل محاولات التطهير والإصلاح بين الزوجين الشريكين، الأنثى والذكر. من هذه الآثار التشويهيّة Effets pervers ما نستشهد به في هذا السياق، من الجزء الخامس من **الروضة البهيّة في شرح اللمعة الدمشقيّة**. فلنترك الشّواهد ترشدنا إلى الواقع المُعاش والعقليّة الالتباسية (تلابس الأسطورة والدين والعلم في تاريخنا الحيّ) التي تستبد بهذا الواقع:

□ «من السُنّة التزويج بالليل، لأنّ الله جعل الليل سكناً، والنّساء إنّما هنّ سكن» ـ أي تسكن النفس وترتاح إليهن. فهل ترتاح المرأة إلى هذا التسكين الليلي، على قاعدة إيلاج النّهار في الليل، الواضح في الغامض؟ ومَنْ الواضح ومَنْ الغامض؟

□ «مَنْ تزوّج والقمر في العقرب لم يرَ الحُسنى»؛

□ «الرجل يسمّي الله (دائماً عند الجماع)، عند الدخول بها وبعده، ليتباعد عنه الشيطانُ ويسلم من شركه»[2]؛

□ «يُكره الجماعُ مطلقاً (عند الزّوال) إلا يوم الخميس، فقد رُوي أن الشيطان لا يقرب الولدَ الذي يتولّد حينئذٍ حتى يشيب»[3]؛

□ «يُكرَهُ أنْ يغشى الرجل المرأةَ وقد احتلم حتى يغتسل من احتلامه الذي رأى، فإنْ فعل ذلك وخرج الولد مجنوناً فلا يلومنّ إلا نفسه»[4]؛

□ «والذي نفسي بيده، لو أنَّ رجلاً غشيَ امرأته وفي البيت مستيقظ يراهما ويسمع كلامهما ونَفَسهما، ما أفلح أبداً: إن كان غلاماً كان زانياً، وإن كانت جارية كانت زانية» (المصدر نفسه)؛

□ «والنّظر إلى الفَرْج في حال الجماع يورث العمى، يورث الخرس في الولد»[5].

□ «يا عليّ لا تجامعْ امرأتَكَ في أول الشّهْر ووسطه وآخره، فإنَّ الجنون والجذام والخَبَل يسرع إليها وإلى ولدها»[6].

---

(١) Ney Bensadon, **les Droits de la femme,** Paris, P.U.F., (Que sais- je, n° 1842), 3ème éd, 1990.

(٢) اللمعة الدمشقية، ج ٥، ص ص ٨٥ ـ ٩٢.

(٣) المصدر نفسه، ج٥، ص ٩٣.

(٤) المصدر نفسه، ج٥، ص ٩٤ (حديث منسوب للرسول).

(٥) المصدر نفسه، ج٥، ص ٩٥.

(٦) المصدر نفسه، ج٥، ص ٩٦.

□ «والوطء في دبرها مكروه كراهة مغلظة من غير تحريم»[1].

□ العزل أو الاستمتاع دون نسل: «أما الأمَةُ فلا بأس، وأمّا الحرّة فإني أكره ذلك إلّا أنْ يشترط عليها حين يتزوّجها»[2].

□ «لا يجوز للعبد ولا للأمة أو يعقدا لأنفسهما نكاحاً إلا بإذن المولى، لأنهما مُلك له»[3].

□ المهرُ كلّ ما يصلح أن يُملك؛ الطلاق هو إزالة قيد النكاح بغير عوض [طالق] وبعوضٍ [خلع]؛ المباراةُ هي المفارقة، كالخلع في الشرائط؛ الظّهار: تشبيه المكلّف مَنْ يملكُ نكاحَهابظهرِ محرمة عليه أبداً بنسَبٍ أو رضاع؛ اللعان: المباهلة المطلقة (التضرّع إلى الله، طلب اللعنة على الخصم، وهو الطرد والإبعاد عن الخير؛ وهو المباهلة بين الزوجين في إزالة حدٍ أو نفي ولدٍ بلفظ مخصوص عند الحاكم (راجع الجزء ٦ من اللمعة الدمشقية).

٥ ـ ظاهرة التفاوت والاستعباد

□ من المقرّر أن النصوص التأسيسية (القرآن والسنّة) تنبذ فكرة العنصرية كعلامة تمايز وسمة تباين بين ذات الإنسان والإنسان الآخر؛ مع ذلك تظلُّ مسألة التفاوت الاجتماعي ماثلةً ومترسّخةً في أفعال الذوات البشرية وفي مسالكها الاعتقاديّة. ولا مشاحة أنَّ السحر والشعبذةوالرقية محرّمة أو منبوذة في النّص، بوصفها وسائلَ وحيلاً ترمي إلى جعل الإنسان عبْداً لمثله ـ بينما العبودية البشرية واجبة فقط للواحد الأحد، حسب النّص، فالقرآن الكريم يعرض **التقوى** معياراً لتفاضل خاص: «إن أكرمكم عند الله أتقاكم» وسط تفضيل عام (تكريم عام) لبني البشر على سواهم من مخلوقاتٍ وكائنات، «ولقد كرّمنا بني آدم». ونجد في أحاديث منسوبة للمؤسس وللأئمة، إشاراتٍ إلى معيار تفاضل خاص، قوامه درجة التقوى: لا فضل لعربي على أعجمي، ولا لأعجمي على عربي، ولا لأبيض على أسود ولا لأسود على أبيض، إلّا بالتقوى»، وذلكَ ضمن إعلان عام لمبدإ مساواة البشر «البشر كلهم سواسية»، «الناس كلهم عيال الله، وأحبّهم إليه أنفعهم لعياله»، «لا ضرر ولا ضرارَ في الإسلام».

إلّا أن المعلّق /الشارح **للروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية** ـ وهو من أبناء القرن العشرين، عصر القوميّات والدول القوميّة ـ، يذهبُ بعيداً جداً في تأويله الفقهي لهذه الإشارات، فيفترض مثلاً «أن القوميات **تنصهر** في بوتقة الدين الإسلامي لتكوين أمة واحدة تبتني وحدتها على أساس العقيدة والإيمان بالله، فكلمة التوحيد هي الأساس لتوحيد الكلمة. نعم إن **الشعوبية** جاءت من قبل اليهود [الذين] أتحفوا العالم بالشعوبية. كما أن **القوميّة العنصريّة** جاءت من قبل بني أمية، دخلاء الإسلام، والإسلامُ منهم براء»[4]. لم تأت القوميّة هذه المرة من الغرب، ولا من الشعوب الشرقية ذاتها. فلنبتهجْ بهذه الأعجوبة!

---

(١) اللمعة الدمشقية، ج٥، ص ١٠١.
(٢) المصدر نفسه، ج٥، ص ١٠٢.
(٣) المصدر نفسه، ج٥، ص ٣٠٩.
(٤) المصدر نفسه، ج٦، ص ٢٢٢.

□ من الجليّ أنَّ الرّق يعني استعباد إنسان لإنسان، ومن المُجادَل فيه أن تكون الفتوحات أو الأبوابُ المعرفية التي فتحها الإسلام العربيّ وغير العربي، تحريراً لبني البشر كافّةً، هنا لا يجوز الخلط بين المستوى الاعتقادي (الإسلام دين موجّه روحي للبشر كافّةً) والمستوى التاريخاني (تاريخ الفتوحات الإسلامية المندفعة بدوافع نشر العقيدة الجديدة، والمولّدة نتائج اقتصادية/ عسكرية/ سياسية/ نفسية سواءً لدى الفاتحين (الغالبين) أم لدى المغلوبين. فالفتح مهما كان مقصدُه التأسيسي يظلُّ في التاريخ عملية عسكرية، لا يستعبد فيها الإنسانُ مِثْلَهُ وحسب، بل يقهره، يأسره ويقتله. لقد تمت معظم الفتوحات عنوةً، وبعضها بلا عنف، ونجم عنها كلّها استسلام شعوب وانقيادها للغالبين، فالفتح عمليّة تغالبيّة، يسودها **قانون الغلبة**؛ والملكُ أو الأمبراطورية الناتجان عن ذلك التغالب، ليسا بعملية مساواتيّة إطلاقاً، إذا نظرنا إليهما من منظار الفعل ورد الفعل التاريخيّين، لا من منظار المقصد الديني وحسب. فالقصد المُعلن واضح: نشر الإسلام بكل وسيلة مُتاحة. أما آثار الفتوحات ذاتها فمسألة سياسية/ تاريخيّة تحتاج إلى تحليل إيقاعي معمّق، ينقضُ ويصحّح هذا اللون من التورخة الدينيّة القائمة على أحكام ومعايير قيميّة ـ كما هو الحال في نص المعلّق، الوارد أعلاه. يبقى أنَّ المنطق العلمي للكشف عن حقيقة تاريخنا المشرقي ـ العربي، الإسلامي، الخ، يستلزم أولاً نزع صفات القداسة والتقديس عن الوقائع والأحداث؛ وثانياً ردّ الظواهر المدروسة إلى أصولها الاجتماعيّة، إلى القرارات والخيارات الحرَّة التي كانت وراء حدوثها، دون سقوطٍ في «بنيويّة» حتميّة كهذه التي سقط فيها المعلّق على شرح **اللمعة الدمشقية**. فمتى انصهرت قوميّات ـ أية قوميّات، في عصر اللاقوميّة ـ في بوتقة الإسلام؟ إن الاستقواء بالكلمة، حتى لو كانت كلمة التوحيد، لا يعفي المؤرّخ العلمي من رؤية الواقع؛ وإلاّ فماذا يُقال اليوم مثلاً، للذين رأوا وما زالوا يرون في الفتوحات العربيّة «ظاهرة استعمارية»[1]؟

هذه نظرة شعوبيّة قديمة ومعاصرة في آن. فلماذا جاءت الشعوبية، مثلاً، من يهود عرب طردوا من الجزيرة العربية، ولم تأتِ أيضاً من الفرس مثلاً بعدما احتلّ العربُ بلادهم؟ ولِمَ لا تأتي من شعوبٍ مغلوبة بأسرها، أو غالبة في طور تاريخي لاحق؟ وفوق ذلك، لماذا كانت الظاهرة العربية في العصر الأموي ـ هذا إذا صحَّ وصف العصبيّة الأموية بأنها ظاهرة قوميّة عربية ـ ظاهرة قوميّة عنصرية، مصدرها بنو أميّة وحدهم، لا العرب المؤتلفون حولهم؟ وما سبب قيام أو ظهور «قانون الإستعباد البشري»[2] في المجتمع العربي/ الإسلامي؟ يقول المعلّق: «إن الإسلام لم يعترف بقانون الإستعباد البشري إطلاقاً» ـ كأن الفتوحات كانت نزهة ترويحية ـ، وإنّه «ألغى قانون الرقيّة... نعم استثنى واحدة من موارد الاستعباد التي كانت دارجةً حينذاك، وهذا مما لا بدّ منه في قانون الاجتماع العام ولصالح العبيد أنفسهم... الإسلام اعترف بقانون الاستعباد في مجالٍ واحد فقط (الأسرى). وكان الأسرى، أسرى حروب (فتوحات)، بين ثلاثة حدود: إما تخلية سبيلهم (عتق الأسرى بمقابل)؛ وإما قتلهم؛ وإما إبقاؤهم تحت تربية المسلمين في معاملة حسنة». وكان استعباد الأسرى يرتدي عملياً رداء

(١) Anthologie de la Poésie Persane, Paris, éd. Seghers, 1965,

(٢) اللمعة الدمشقية، ج٦، ص ٢٢٣.

إيديولوجيّاً أسطورياً «تربية النفـوس الشّريرة». ويسـوّغُ المعلّق هذه الأسـطورة بقولـه: «إنّ قانـون الاستعباد الذي يقرّه الإسلام قانون عقلاني وفي صالح العبيد أنفسهم. إن الإسلامَ لم يرتضِ إبقاء هؤلاء العبيد تحت نير العبوديّة. وكان تحرير العبيد يتمُّ بوسائل أو طرق قهرية واختيارية (اختيار الموالي أو اختيار العبيد). ومن نماذج ذلك؛ عَتْقُ الصّدقة أو عتق الرّقبة؛ وعتق الكفـارة؛ الخدمـة (سبع سنوات، والعبد حر)؛ قانون الإقعاد والعمى والجذام؛ قانون الاستيلاء؛ قانون التدبير (الوفـاة)؛ قانون الكتابة المشروطة والمطلقة؛ قانون السراية (عتق الجزء: عتق الكل). قانون التنكيل، الخ[1].

وقوام فلسفة العتق: «خلوص المملوك الآدميّ أو بعضه من الرقّ؛ فإنْ كان أنثى، أُعتق الله العزيزُ الجبّار، بكل عضوين منها، عضواً من النّار»، لأن المرأة هي نصف رجل. فما أعجب رياضيّات التمايز الجنسي هذه! وعتق الحامل لا يتناول الحمْل؛ وعكسها: «الأمة حرَّة وما في بطنها حرّ، لأنّ ما في بطنها منها[2]. فهل هناك منطق تمايزي وتفاوتي أغرب من هذا المنطق الاستعبادي؟ الذي يسمّى، تعسّفاً، منطق تدبير: «سألته عن رجل دبَّر جاريته[3] وهي حبلى، فقال: «إنْ علمَ بحبَل الجارية، فما في بطنها في منزلتها، وإن كان لمْ يعلم فما في بطنها رقّ»[4]. والحال، إذا كان «الغصَبُ هو الانفراد بمال الغير عدواناً»، ألا يكون امتلاكُ جارية غَصَباً متنافياً مع مبدإ السواسية وكرامة الإنسان (إلّا إذا كان المقصود بها الرّجال دون النساء)؟ هنا، نعود إلى مسألة السلطة، مشكلة امتلاك الآخر، استغلاله، أكان أنثىً، غريباً، أم فقيراً. فمبدأ المشكلة واحد: مَنْ يملكُ في هذا المشرق، وأيّ حقوق تبقى لمن لا يملكون، أي لمن هم معروضون للتملّك، بحكم فقرهم أو نقصهم؟ إن الامتلاك في الشّرق مطلق، قائم على مبدإ «حق إلهي» يُضفى بأشكال مختلفة على أفراد مميزين، كالرسول والإمام والخليفة الخ. ، يتصرّفون بحيوات الناس وأنفسهم وأموالهم. لماذا؟ لأن لهؤلاء المميّزين حق «التصرّف في أموالهم وأنفسهم سواءٌ رضوا بذلك أم لا»، ولأنَّ سلطة الفرد المميّز أو ولايته «تكون بالاستخلاف عن الله عز وجل، لكونه خليفته في أرضه جلّ إسمه، فولايته وسلطنته ولايةُ الله وسلطنته على خلقه»[5].

ولظاهرة التفاوت فلسفتها التناقضيّة أيضاً على صعيد الميراث، الإرث أو المـوروث. فالإرث «استحقاق إنسانٍ بموت آخر، بنسب أو سبب، شيئاً بالأصالة». ونصيبُ المرأة هو الثلث والثلثـان للرجل. لماذا؟ ألأنَّ المرأة مستقلة بميراثها وشريكة للرجل في آن؟ يرى الشيعة أنَّ للمرأة الميراث كله في حال انتفاء الذّكور: «رجلٌ مات وتركَ امرأةً، قال عليّ: المالُ لها» و«الزوج يجوزُ المال كله إذا لم يكن غيره». ثم تبرز مشكلة ثانوية، شكليّة، هي مشكلة ميراث الخنثى Androgyne، وهو «مَنْ له فَرْجُ الرّجال والنساء»: للخنثى ما للرجال وما للنساء؛ وهو يورّث بالقرعة (سهام الذّكَر، سهام الأنثى) فإن

---

(١) اللمعة الدمشقية، ج٦، ص ٦٢٨.

(٢) اللمعة الدمشقية، ج٦، ص ٢٣١، ٣٠٧، ٣٠٨.

(٣) فلسفة الجَرْي هي فلسفة عبودية: المرأة جارية وراء رجل، مجرورة إليه أو به، ثم جارية أمامَه في أيامنا، تتناقض مع المعنى الأصلي لفلسفة حواء، المخلوقة بحرية واستقلال لاحتواء شريكها، بفعل جنسي حيوي مشترك.

(٤) شرح اللمعة الدمشقيّة، ج٦، ص ٣٢٥.

(٥) المصدر نفسه، ج٧، ص ١٤١.

خرج إسم عبد الله فهو ذكر، وإن خرج إسم أمة الله فهو أنثى[1].

ونختم بإشارة إلى أنثروبولوجيا النّكاح، من خلال ظاهرة ميراث الخنثى وما يحيط به من أسطورية في ثقافة العصر الإسلامي المأثور والوسيط: «تُعدُّ أضلاعه، فإن كانت ١٨ فهو أنثى، وإن كانت ١٧ (٩ من الجانب الأيمن و ٨ من الأيسر) فهو ذكر. وكذا لو تساويا وكان في الأيسر ضلع صغير ناقص». وفي هامش هذه الرواية يقول المعلّق مبرّراً: «لأنّ الرواية ذكرت الأضلاع ١٢ يميناً و ١١ يساراً؛ لكنَّ الملاكَ واحد؛ وهو نقص أضلاع الرجل عن أضلاع المرأة»، توكيداً للخرافة (حوّاء من ضلع آدم) ونفياً لواقع الحال واستخفافاً بمعطيات العلم والطب، ورفضاً عنترياً لواقع تساوي أضلاع الجنسين الزوجين، حفاظاً على خدعة هذه الخرافة التوراتية، التي ينفيها بعضُ الشيعة في مصادر أخرى، ترى أنّ الله خلق المرأة من الطين ذاته الذي جَبَل آدمَ منه، وأنّه لم يستلّها من بين أضلاعه.

إلى ذلك، نتساءل: ما حكم المولود من نكاح المحارم Inceste، أيرثُ أم لا؟ «لو نكح مسلمٌ بعض محارمه بشبهة، وقع التوارثُ بينه وبين أولاده (بالنسب أيضاً)، وإن كان فاسداً.. فلو أولد المجوسيُّ بالنكاح أو المسلم بالشبهة من إبنته، إبنتين، ورثن ماله بالسويّة»[2].

إنّ البضع يُملَّكُ بالتحليل فقط، وإن نكاح المحارم هو من الزنا الذي يستوجب الحدّ. وفي الشّرع، الحدُّ هوَ التأديب الخاص لمن يرتكب الجرائم والفواحش المحرّمة ـ كالزّنا مثلاً. فقد حرَّم الله الزّنا لما فيه من الفساد، من قتل النّفْس وذهاب الأنساب وترك تربية الأطفال وفساد المواريث. والزّنا لا يتحقق من دون الإيلاج؛ أما التفخيذ Cuissage وغيره فهو محرَّم يوجب التعزير (الحدّ المخفّف). والحدودُ تشملُ الزّنا والسرقة والشراب والقتل؛ وتبقى التوبة أفضل من الحدّ. يُنسب إلى الرسول قوله: «ما أقبح الرجل منكم أنْ يأتي بالفواحش فيفضح نفسه على رؤوس الملأ. أفلا تابَ في بيته؟ فوالله لَتوبتُهُ في ما بينه وبين الله أفضل من إقامتي عليه الحدّ»[2]. أما القصاص فهو الجزاءُ (جازاه: فعل به مثل ما فعل) وأصله اقتفاءُ الأثر.

وراء كل هذا المسلسل المفهومي، تقفُ العاقلة الشرقيّة أو العربية الإسلاميّة: هنا العقل معناه الشدّ، ومنه سمي الحَبْلُ عقالاً، لأنَّ الإبلَ تُعقلُ بفناءِ وليّ المقتول المستحق للديّة، أو لتحملهم العقل وهو الديّة؛ وسمّيت الديّة بذلك لأنّها تعقل لسانَ وليّ المقتول. ومعناه أيضاً المنع (الاعتقال، المعتقل، المعقل، العاقل/ المعقول، الخ.)، لأنَّ العشيرة كانت تمنع القاتل بالسيف قبل الإسلام، ثم منعت عنه بالمال، في الإسلام[3]. فهل تتلاقى العاقلة المانعة (أو المانعيّة) بالعقليّة العربيّة، والمعقوليّة أو العقلانيّة؟ وما مرتكزات المانعيّة العربية الإسلاميّة؟

---

(١) المصدر نفسه، ج٨، ص ٢٠٦.
(٢) المصدر نفسه، ج٨، ص ص ٣٢٣ ـ ٣٢٤.
(٣) المصدر نفسه، ج٩، ص ص ٤٢ ـ ٤٣.

٤ ـ مانعيَّة عقل التاريخ

□ نرى أنّ ما يمنع عقل التاريخ كما هو على قدْر الإمكان، إنما يصدر عن نهْجٍ اعتقادي في التورخة، أي أنّ علم التاريخ يُوضع لا لأخذ العلم به والتعلّم منه، وتالياً لا يؤخذ كثقافة عقليّة، ولا تؤخذ مراحله وعهوده وحقباته كفواصل معرفيّة في مدينة العلم البشري، بل يُوضع ويُفسَّر أو يُؤوَّل ويفكك بعقلية اعتقادية غايتُها تسويغُ معتقدها وإضفاء الشرعيّة التاريخية إما على سلطانها القائم وإما على سلطانها المنشود، الممكن قيامه. وحتى الآن، تناولنا نموذجاً اعتقادياً من نماذج ولادة عقل التاريخ في الثقافة العربية والحضارة الإسلاميّة؛ وهذا النموذج يحتمل تسمية: **نموذج العاقلة الإسلاميّة التأويليّة أو الشيعية**؛ وقوامه النّظر إلى التاريخيّة الإسلاميّة بعقل نقليّ/ نصّي يتحكّم فيه الاعتقاد بتأويل الواقع المعيش. وهذا معناه النّظر في التاريخ بعقل مُيتاتاريخي، خارق للتاريخ، مستعلٍ على علم التاريخ، ناقدٍ له من زاوية اعتقادية. مما يعني أيضاً قراءة التاريخ الذاتي بعقليّة ذَوْقيّة، تمنع العقل من قراءة علميّة دقيقة للتاريخ، تاريخ الذات وتاريخ الآخر.

هذا النموذج الذي يدرس الإنسان في مثاله التاريخي، يقابله **نموذج العاقلة العربية الإسلاميّة/ الإستغرابيّة**، الذي يستعير روّاده، كمحمّد عابد الجابري ومحمّد أركون، منهجيّاتٍ انتقائيّة من الغرب الاستشراقي، فيحاولون أسلبةّ[1] العقليّة الإسلاميّة وإعادة توضيبها بشكل خارجي، يسلبها بعض خصوصيّاتها.

١ ـ معنى «الاستقالة العقليَّة» ومعنى استقلال العقل

□ في فترة (١٩٨٤ ـ ١٩٩٠)، وضع الأستاذ الدكتور محمد عابد الجابري **ثلاثية نقد العقل العربي** (تكوين، بنية، العقل السياسي العربي)، الرامية إلى اكتشاف عاقلة أو عقليّة عربيّة/ إسلاميّة؛ وتعامل معها وكأنها نتاج مراحل ثقافيّة/ معرفيّة منصرمة، لا سبيل اليوم لقراءة مكتوبها ومعيوشها من داخلها، ولا سبيل لتلمّس مبادئها وأصولها وآليّاتها العقليّة في حاضر التباسي ـ لا يزال روّاده الإسلاميّون عامةً، والأصوليّون خاصة، يكتبون مستقبلهم بالمقلوب، فلا يرون فيه سوى إعادةٍ لماضٍ يُستحضر نصوصاً وفقاهةً. بينما ذلك الماضي لا يُمكنُ فهمه إلاّ في ضوء نتائجه الحاضرة وفي ضوء مستقبله المنبثق من هذا الحاضر بكل حركاته وقواه الحيَّة.

هنا تواجهنا استقالتان متكاملتان: استقالة عقل من تاريخ الحاضر، ينظّر لها م.ع. الجابري، واستقالة عقل استغرابي من حركات العقل العربي، ولا سيما العقل الفلسفي التاريخي، عقل العقل، الذي ندعو إلى تأسيسه. فلا يمكن تأسيس عقل تاريخي عربي على قراءة اعتقادية ميتاتاريخيّة، وفي الوقت ذاته لا يمكن تأسيسه على قراءة خارجيّة استغرابية، لا تستبطنُ التاريخ العقلي العربي، أي لا تعرّبه في نَسَق معرفي مستقل. وهنا ننبّه إلى خطورة الخلط بين استقالة عقل واستقلال العقل. فهل العقل العربي التاريخي مستقيل أم مستقلّ؟

---

(١) Aliénation: استلاب، اغتراب الخ.

في **تكوين العقل العربي**[1]، يستعين م.ع. الجابري بالعدّة الفلسفيّة الإنسانوية والتقنويّة الغربية، ليخوضَ معركته ـ معركة استقالة العقل، لا معركة استقلال العقل العربي في القرن العشرين. فيتوسّلُ لالاند Lalande في تمييزه بين عقل مكوِّن (فاعل) وعقل متكوّن (قابل). وبهذه الثنائيّة التي رفضها ابن رشد ـ وهو إبن عقل أيضاً ـ حين أعلن وحدة العقل والعاقل والمعقول في عمليّة المعاقلة، يسعى الجابري إلى تحديد هويّة للعقل. عقلُ مَنْ؟ عقل العرب كما هم؟ وهل هناك عقل جمعي/ جماعي/ قومي؟ أم عقل الجابري نفسه، كما هو؟

القولُ إنَّ العقل معرفة/ وعي/ ثقافة/ تاريخ . . . الخ . ، مَنْ يعني في مستوى القراءة الإيقاعيّة للمعقول وغير المعقول، للمحكي/ المعيش وللمنقول المنصوص، في تاريخيّتنا العربيّة/ الإسلاميَّة؟ وإلى مَ يفضي؟

قبل التوغّل في هذه المسألة الشائكة، يستعينُ الجابري بكل مصادرات الغرب وعدّته المفهوميّة التي تنامت إلى قراءته. فيتحدّثُ عن اللاوعي المعرفي أو اللاشعور عند بياجيه Piaget، وعن اللاوعي الجمْعي عند كارل غوستاف يونغ K.G. Jung؛ ويلفتُ إلى المفهوم/ اللامفهوم، أو المفتكر به وغير المفتكر به Pensé/ Impensé. لكنّه يخفي استفادته من مشروع غاستون باشلار في كتابه **تكوين العقل العلمي**[2].

إن فكرة العقل أو مفهوم الفكر العربي، تحتاج إلى مناقشة في مستوى ما يُسمى «تكوين»: فمن يستطيع الجزم والقطع ـ إلاّ على سبيل المصادرة الاعتقاديّة ـ بأن العقل العربي قد ولد في فترة دون أخرى؟ وأنّه لم يكن قائماً، متكوِّناً وآخذاً في التكوّن دائماً أبداً (الدائم والأبدي نسبيّان، زمنيان، داخل تاريخنا، لا خارجه، لا قبلَهُ ولا بعدَهُ)؟ وتالياً، كيف يكون العقل العربي المعلومي/ العلمي، عقلاً دينياً، إسلامياً حَصْراً؟ أليس العقلُ كلّياً في معاقلاته لحقول المعرفة، وإذا كان كذلك فمَنْ يحقُّ له خفضَهُ وحصرَهُ في حقل اعتقادي، لغوي (بياني) مثلاً؟ أين كان عقل العرب قبل الإسلام؟ هل أنتجوا حياتهم وثقافتهم ولغتهم من لاعقل؟ يا له من وهم بائس! العقلُ موجود دائماً كالإنسان؛ إنه الإنسان ذاته؛ لكنَّ حقوله، مجالاته، آفاقه تتبدَّل. وما الإسلام القرآني والفتْحي سوى مجال جديد انفتح أمام العقل العربي الحيّ القائم في أفراد وفي ثقافة الجماعات. فماذا أخذ العقلُ العربي من حقل الإسلام ومن حقول الديانات والثقافات الأخرى، وماذا أعطى للإسلام وسواه؟

لنتّفقْ أولاً على أن **العقل** هو عقل أفراد/ جماعات في تاريخ، عقل اجتماع بشري تاريخي؛ وأنَّ تناول العقل في حقبة تاريخيّة لا يعفي المؤرّخ العلمي من تناوله، كما هو، في حقبات لاحقة أو سابقة؛ لكنَّ المتورخ المذهبي أو الاعتقادي الاستنسابي/ الانتقائي قد يعفي نفسه من تناول ذلك، مؤثراً استقالة العقل على استقلاله. ونحن نرى أن العقل العربي، شيمة عقول الأمم والأقوام الأخرى،

---

(١) الجابري، محمد عابد: **تكوين العقل العربي**، طبعة أولى، بيروت، دار الطليعة، ١٩٨٤.

(٢) غ. باشلار: **تكوين العقل العلمي**، تعريب خليل أحمد خليل، بيروت، مجد، ١٩٨١:

G. Bachelard: Formation de l'esprit scientifique.

تكوَّن في تاريخ طويل جداً قبل الإسلام، وتجدَّد تكوّنه، بلا قطع، في حقل المعرفة الإسلامية التي استعارت على الأقل لغة العقل العربي، وفتح وانفتح على حضارات وثقافات أخرى، ما زال يواجهها، يجاورها، يجاورها ويعاصرُها بمستوياتٍ مختلفة. وهو ما زال يتكوَّن، ما فتىء يواصل تكوّنه في تاريخيَّة لمّا تنتهِ. إنَّ حياة العرب في التاريخ هي الموردُ الأول لأية دراسة تكوينيّة لما يسمّى العقل العربي. وبداية البحث العلمي سؤال: ما العقل؟ أيّ عقل؟ كيف يكونُ عربيّاً، مثلاً، مميّزاً من عقول البشر الأخرى، ويكون في الوقت نفسه ملتحماً، متفاعلاً، متشاركاً ومساهماً معها في تكوين العقل البشري؟

من هنا ينطلقُ في رأينا مبدأُ العقل، والسعي لتأسيس تاريخية العقل العربي، وتالياً تنطلقُ دراسته التكوينيّة بمنهجيّة تزامنيّة تساوقيّة معاً، منهجية التحليل التوتّري/ الإيقاعي التي تبرز العقلَ كما هو في المعقول العربي التاريخي ـ ما قبل الإسلام، في سياق الإسلام، وأيضاً في سياق السقطات الأمبراطورية العربية والإسلامية الكبرى، سياق الحروب والاحتلالات الصليبيّة والمغوليّـة والعثمانيـة والأوروبيّة، وصولاً إلى الاستقلالات العربية المعاصرة، المسبوقة أو المصحوبة باستقلالاتٍ بشريّة حيّة، ترمزُ إلى استقلال في العقل العربي المتكوّن هذا التكوُّن. فمنْ أينَ يبدأُ التأريخ العلمي النّقدي للتفلسف، للمعرفة أو للعقل العربي؟ يتساءل الجابري: «ألم يكتملْ الفكر الشيعي فقهاً وكلاماً وسياسةً مع جعفر الصادق»[1]؟ إنها مساءلة معرفيّة تاريخية حصيفة. وإذا اكتمل (هل هناك فكر/ عقـل يكتمل؟)، فهل تصلح هذه المساءلة لبحثٍ في تكوين عقل عربي؟ هذا أمر استنسابي، يتوقف على نظرة باحث، لا على مبدأ البحث ومنطق الكشف العلمي. ومثاله رؤية م. ع. الجابري أنَّ «التاريخ الثقافي العربي. . . تاريخ مجزّأ، تاريخ الاختلاف في الرأي، وليس تاريخ بناء الرأي»[2]. لكنْ مَنْ قال إن الاختلاف (البَيْن) في الرأي لا يسهم في بناء رأي تاريخي؟ أليسَ من شروط إنتاج الرأي، التفكّر الحر، التبايني، المخالف أو المختلف، في ما يجري ويولد في التاريخ؟ وإلاّ فمن أين جاء هذا الأمر بالشورى بينهم، لولا الذي «بَيْنَهم» من اختلاف؟ الشورى فعل عقل، معاقلة بين آراء، بين عقول متباينة. ومولد الرأي في الاجتماع التاريخي العربي يعني تجاوز المفروض (المروي والمنقول) إلى المعيوش والمعقول الحيّ. فلماذا يصادر الجابري على أنَّ العلم في المعارف العربيّة/ الإسلامية كان يعني «المرويّات والمنقولات»، في مقابل الرأي؟[3]

أيّة معارف هي هذه التي يتحدَّث عنها الجابري؟ ألا تستحقّ تحديداً وتعريفاً حقلياً؟ نتساءل من جهتنـا: أليست هي، مثلاً، معـارف عقل السلطة وعلم فقهـائها؟ أليست هي فكـرويّة السلطة، إيديولوجيتها، في مقابل نقيضها أو نقائضها الفكرويّة الأخرى المتولّدة داخل التاريخ البَيْني/ الاختلافي للجماعات أو للأمة؟ إن الجابري لا يقرأ «العقل العربي» من خلال تكوّنه الداخلي الأعمق والأشمل، كما يُفترض بأي مؤرّخ فلسفي/ علمي، بل يقرأه من خارجه كأي مستشرق/ مستغرب، من زاوية انقسام سياسي فكروي كبير: انقسام الجماعة بين أهل السلطة وأهل المعارضة، الذي خفضه فقهاءُ

(١) الجابري: تكوين العقل العربي، ص ٤٣.
(٢) المصدر نفسه، ص ٤٦.
(٣) المصدر نفسه، ص ٦٦.

السلطة ومعارضوها، وحصروهُ حَصْراً حاداً، فكروياً، في فقه سلطة وفقه معارضة، فقه سنّة وفقه شيعة، وأهملوا العقل العلمي الذي كان ينمـو ويتكوَّن بـاستقلال عن هـذين الفقهين النقيضـين. حتى لكأنَّ العرب كافّة، وعقلهم، يندرجون في هذا الإنقسام الكبير، لا غير؛ وكـأنَّهم لا يزرعـون ولا يصنعون ولا ينتقدون ولا يتفنّنون ولا يفكّرون بشيء آخر، غير هذا الانقسام النخبوي السلطوي، المحدّد من فوق. ومن ثمَّ، من أينَ جاءت تلك الحضارة العربية وفلسفاتها وعلومها وآدابها وفنونها المستقلة، وكذلك الحال بالنسبة إلى الفتوحات والانفتاحات العربيّة اللغوية والثقافية والإعماريّة؟ وكيف يُغيَّب هذا العقل العربي الآخر، الأرفع والأشمل الذي كان وما زال، مع سواه من عقول البشرية، فاعلاً مستقلاً في مجالات التحضّر والتفلسف والتفقّه والتعرُّف إلى كونٍ ما زال يتكوَّن؟

□ إنّ القراءة الانقسامية أو الانشطارية المذهبية لما يسمى العقل التاريخي العربي ـ تكونُ سنّياً فتقرأه نقداً للعقل الشيعي، أو تكون شيعيّاً فتقرأه نقداً للفكر السلطوي ولما يتعلق به من عقل سنّي ـ لنْ تؤدي، كما هو الحال مع مشروع الجابري «النّقدي»، لغير طمس هـويّة العقـل العربي الحـر، المستقل، قبل الإسلام وفيه، نعني عقل التاريخ أو التاريخيّة العربية الفاردة. مع ذلك، فلنقرأ مكتوبَ م. ع. الجابري: تمَّ في عهد الصّادق (المتوفى سنة ١٤٨ هـ). وبـإشرافه: «تنـظيم الفكر الشيعي وصياغة قضاياه الأساسيّة صياغة نظرية»؛ ويوضح (المصدر عينه، ص ٦٦): «وإذا عرفنا أنَّ التأريخ لـ «تدوين العلوم وتبويبها» عند الشيعة قد فعل هو الآخر الشيء نفسه فسكت عن «العلم» السني، أدركنا أن عمليّة التأخير ـ بمعنى التطويق ـ كانت متبادلة: لقد كان السكوت عن «العلم» الشيعي جزءاً من «الشروط الموضوعية» التي حدّدت وأطّرت شروط صحة «العلم» السني، والعكس صحيح كذلك». فهل هناك حقاً سكوت متبادل؟ ومَنْ فَرَضَ السكوت على «العلم الشيعي» سوى العقل السلطاني؟ وتالياً مَنْ يقمع الثقافة والمُثقَّف في تاريخنا سوى المالك السلطوي السّيْفي؟ ومَنْ جعل الفكر الشيعي السياسي المعارض للسلطة، يكتفي بصيغة فقهيّة لقضاياه دون مجابهات مع «علم سنّي» يفترض أنّه منحاز للسلطة القائمة حين لا يكون هو فكرها وفكرويّتها؟

لِمَ لا يتواضع م. ع. الجابري فيحاول قراءة «العقل العربي» المتكوّن في سياق تاريخي خلافي/ صراعي، ليميّز منذ بداية دولة المسلمين بين عقل سلطوي وعقول المخالفين له في كل دورٍ وطور، حتى في عهد النبي وخلفائه المباشرين ـ وإلاّ فمن أين جاءت تلك الفتن والحروب والمقاتل حيث قُتل بسيف التغالب على السلطة أكثر من مئة ألف قتيل بين البصرة وصفّين؟ وليميّز الجابري، ولو للحظة من لحظات وضعه ثلاثية «نقد العقل العربي»، ما بين الإسكات والسُّكوت في تاريخنا المكبوت؟

مَنْ كان يطوّقُ مَنْ (يحبسُ طاقة الآخر ويمنعها من التحقق في التاريخ) منذ أيام النّبي العربيّ حتى اليوم؟ ما مرجعيّات هذا التطويق: أهي علمُ أهل البيت وعلم خصومهم فقط، أم هي أصلاً، وفوق كل شيء، مرجعيات السّيف؟ هنا يلتفت الجابري إلى الدولة والعقل؛ لكنّه لا يتكلم على الإسكات، ومنه المبايعات القسرية (التزوير)، وامتلاك البشر وعقولهم التي قاومت الاستقالة ورفضتها، كما يثبتُ ذلك تاريخ التغالب العربي على السلطة وفيها. فلمَ الكلام فقط على «مسكوت عنه» ولا كلام على

الإسكات بذاته، أي إقالة المعارضة من السياسة ومن تاريخ الدولة والجماعات؟ عمّ يتكلّم الجابري إذاً؟

«وما نريد التأكيد عليه هنا هو أن هذا العمل الذي تمَّ في وقتٍ واحدٍ، وفي أمصارٍ متباعدة، لا يمكن أن يحدث هكذا تلقائياً وبمجرّد المصادفة. إنه لا بد أن تكون الدولة وراء هذه الحركة العلميّة الواسعة التي كانت تستهدفُ «ترسيم» الدين إذا صحّ التعبير (أي جعله جزءاً من الدولة وفي خدمتها). مثلما أن عمل الشيعة في هذا المجال كان يهدف بالمقابل إلى «ترسيم» المعارضة السياسية، أي إضفاء المشروعيّة الدينيّة عليها. لقد كانت الشيعة من قبلُ تواجهُ الدولة مواجهة سياسية ـ عسكريّة، أما الآن فقد تحوَّلت، على الأقل مع جعفر الصادق، من العمل المباشر ضد الدولة إلى العمل الثقافي الديني بهدف إعداد جيل من الثوّار»[1].

ويخلص الجابري إلى القرار الانشطاري التالي:

«فلعلّ التمييز في الثقافة الإسلاميّة بين «عقل سني» و«عقل شيعي» يكون أقرب إلى الصواب، باعتبار أن الأمر لا يتعلّق بعقيدتين بل بنظامين مختلفين يقرءان العقيدة نفسها»[2].

فما هما هذان النظامان المعرفيّان، المختلفان في عقل صاحب «تكوين العقل العربي»؟ ما المقصود عند الجابري بالعقل العربي: أهو عقل السلطة أم عقل مذاهب الصراع على السلطة، أم هو عقل المعرفة العربية ذاتها بكل تلاوينها وأطرافها؟ إلى ذلك، ألسنا أمام التباسٍ قوامُه عدم التفريق الدقيق بين عقليّة سلطوية (سمّاها الملك أو المالكُ السلطانيّ سُنَّة) وعقليّة عامّية/ نخبوية، معارضة، (سمّاها مالكوها شيعية)، وبين العقل العربي الجامع والمتجاوز لهؤلاء وأولئك ولسواهم أيضاً ـ لأن سواهم كان موجوداً في تاريخنا العربي، كما هو الحال الآن أيضاً ودائماً؟ فالخلاف القائم قديماً وحالياً، لم يكن على قراءة العقيدة، قرآنها المحض، بل كان وما زال على قراءتها من زاوية امتلاك السلطة؛ وبالانطلاق من هذه الرغبة الثابتة ـ رغبة امتلاك الآخر بالسّيف ـ كان الخلاف مع القرّاء في المدينة والكوفة ومصر والشام الخ. حول قراءة العقيدة وتأويلها، لا لعلم وتفلسف خالصين، بل لبلوغ السلطة وجلبا الدُّنيا إلى مالكين جُدُد. إننا ندَّعي، بلا مواربة، أنَّ رغبة امتلاك السلطة، قبل الإسلام، في الإسلام وحتى اليوم، هي مفتاح الصراع الحيويّ، العقلي والعلمي، ليس فقط بين العرب، بل عند الأمم والشعوب كلها، وبينها. فالإنسانُ يولد فرداً آكلاً، عاملاً، عاقلاً، في جماعة، مدفوعاً برغبة التمكُّن من المكان، رغبة التملُّك من الجزئي إلى الكلي، من الأكل والملبس والمنزل والمرأة.. إلى السلطة. والمالكُ هو الذي يسمّي مملوكاته بأسمائها المتناسبة مع مصالحه التي يعقلها (يشدّها إليه بعقله)، ولا يعقلها سواه ـ فيكون مولد اللامعقول بالنسبة والتقابل. إن القوى الحيّة تتصارع، في العمق، لا على قراءة قرآن ورواية أحاديث وتأويل مفاهيم، بل على امتلاك سلطة؛ وليس في تاريخ العرب سنّة وشيعة فقط. هناك محايدون، متحرّرون، مستقلون وهناك حروبٌ وقعت، وتاريخ دُمى ودماء، وملايين القتلى والأسرى

---

(١) الجابري، تكوين العقل العربي، ص ٦٧.

(٢) المصدر نفسه، ص ٦٨.

والجرحى والمعتقلين الخ. أما النظام المعرفيّ العربي فكان غير ذلك كلّه، وأكثر من ذلك كلّه؛ كان تفكّراً صامتاً، عالماً في ما جرى ويجري. هنا، مثلاً، يندرج مفهومُ **تعريب السلطة** (تعريب الدواوين/ الإدارة، تعريب الإسلام ذاته في السلطة، بقرار عربي قَبَلي محض). وما يلفت لدى الجابري ليس قوله إنّ **التدوين السياسي** بدأ مع عبد الله بن المقفّع (١٤٢ هـ) خدمةً للمعارضة وقضيتها (**رسالة الصحابة**: ضرورة تنظيم الدولة على أساس عقلاني، اعتماد العقل وعلمه وحده؛ كليلة ودمنة)، فهذا الأمر قابل للنقاش والمجادلة[١]. بل اللافتُ المثير عنده هو كلامه على العلمانية بمعنى العقلانيّة ثم إشارته في هامش الصفحة ٧٢ من المرجع عينه، إلى أن ««**علمانيّة**» إبن المقفّع لم تكن تصدر عن منظور عقلاني.. بل **غنوصي مانوي**». فهل يتفضّل الأستاذ م. ع. الجابري بتفكيك «كليلة ودمنة» تفكيكاً رمزياً سياسياً[٢]، وقراءته بعقل نقدي قوامه التحليل الإيقاعي/ التوتّري لامتلاك السلطة وفلسفة السلطان التي يتضمّنها هذا الكتاب، حتى يحكم على أن ابن المقفّع حين دعا إلى إعمال العقل وحده في تنظيم الدولة لم يكن عقلانياً في ما يسمّيه الجابرى «علمانيّته»، بل كان غنوصياً (عرفانياً) من جماعة ماني؟ وما رأيه مثلاً بعلي بن أبي طالب حين يقرّر: «إذا رُويتم خبراً فاعقلوه عقل دراية لا عقل رواية»، وهل كان هو الآخر «غنوصيّاً مانوياً» قبل إبن المقفّع؟

إن هذا الإلصاق ـ وهو جزء من سياسة الإسكات وفلسفتها ـ سوف يستعمله الجابري في كل سياقات بحثه الثلاثي، لوصف الفكر الشيعي أو «العقل الشيعي»؛ ولن يتوانى في مجرى توصيفه عن وصفه بـ «العقل المستقيل»، بمعنى الجنون والخروج من التاريخ. والحقيقة أنّ في تاريخنا العربي عقلاً ممانعاً، معانداً للسلطة الضيّقة، سلطة العقل المانع، غير القادرة على الاتساع لعقول العرب كلّهم. وهذا العقل الممانع لم يكن خارج التاريخ العام، ولا مستقيلاً من نقد عقل التاريخ، ولا مجنوناً عنه، بل كان في صميمه، لذا كان من نتاجه. هكذا أعتقدُ أنّ الجابري يمكنه تصويب نظرته إلى مولد العقل في تاريخنا، لا سيما العقل العلمي، الفهمي لما يحدث. أما العقول الفقهيّة/ السياسية المتولّدة في نطاق ما نسمّيه **حقل السلطة** وخارجه، فهي لا تختصر، بحالٍ، العقل العربي الذي كان الفقه الديني/ السياسي، فقه السلطة، من مكوّناته؛ لكنّه لم يكنْ مكوِّنه الأوحد. ليس هناك مكـوّنٌ واحدٌ لشيء واحد. هذه فرضيّة اعتقادية، لا علمية. فكيف بعقل الجماعات التاريخيّة؟ ومَنْ يستطيع من البشر إدّعاء ذلك لنفسه، اليومَ، ولا سيما بعدما أثبتت الفيزياء الفضائيّة أنّ الكون كائن ما زال يتكـوَّن؟ فهل كثيرٌ على مؤرخٍ علمي عربي أن يتواضع على القول: إنّ العقل العربي، الآخذ في تكوّنه منذ ألوف السنين، مع عقول أخرى بالتفاعل معها وبالتباين عنها، ما زال يتكوّن، يتابع رحلة تكوّنه؛ وإنّ هذه الرحلة التكوينية لمّا تنتهِ، لسبب بسيط جداً هو أن العرب أنفسهم لم ينقرضوا ـ رغم ما في تاريخهم الآن من انحلال وانفراط سياسي/ اعتقادي ـ؛ وإن الحياة العربية بكل تفاصيلها التكوينيّة هي المرجعية

---

(١) راجع مثلاً: الوثائق الدبلوماسية في عهد الرسول والخلفاء الراشدين، جمعها حميد الله الحيدرآبادي، وقارن بمونتغمري واط: محمّد في المدينة.

(٢) راجع: خليل، خليل أحمد؛ «رموز الوعي السياسي في كليلة ودمنة» في مضمون الأسطورة في الفكر العربي، ط٣، بيروت، دار الطليعة، ١٩٨٥.

التاريخية، أو الإطار المرجعي الأشمل لمقاربة عقليّات العرب، عقلهم، معاقلاتهم وعاقلتهم، وحتى منظوماتهم العقلانية المعرفية ـ العلمانية في كل حال، بمعنى النَّظر في أمور الدُّنيا نظراً علمياً، بعلمٍ وبوسائل علميّة لأغراض دنيويّة/ علمية. ألم يقُلْ الرسولُ العربيُّ لسائليه عن تأبير النَّخل: أنتم أدرى مني بأمور دنياكم؟ وهل هذا قول أخروي مردود، أم أنه توصيفٌ قابل لتوظيف عقلي في حقل دنيانا وعلومها؟ لعلَّ صدورَ الجابري الاعتقادي هو الذي خرطه في هذه الخريطة الفلسفية التنطعيّة الضيّقة، خريطة اللامعقول العربي أكثر مما هي خريطة المعقول العربي الأوسع والأشمل. إن المسألة هنا بحاجة إلى تحديد وموقف: ما مرجعنا في نقد تاريخنا؟ أهو مرجع تقديسي، سلطوي، مذهبي، أم هو مرجع عقلي، مستقل، حر؟ لا يخفى أن مرجعنا في هذا البحث هو غير مرجع الجابري، المتخفّي زوراً وراء باشلار وسواه. ففي التاريخ العربي عقلٌ أعقل وأشمل من خلاف تيّارين سياسيّين يُقال إنهما من جدول إسلامي واحد. والأستاذ الجابري لا يجهل ذلك؛ لكنه يكره، على ما يبدو، توظيفه في مشروع عقلاني عربي، لا مذهبي، معاصر، أوسع من مضائق مذهبيّة يختنق فيها سلاطين العرب في عصر الحصار والتفكيك الغربي ـ الأميركي للأمة العربية؛ ويظنّون ـ مع ذلك ـ أنّهم يخنقون معهم عقول العرب، وأنهم كما يخيّل لهم، هم عقل العرب، وهم ليسوا كذلك إطلاقاً. إن الشرنقة لا تخنق غير نفسها، وهي في كل حال لا ترتدي ما تنتج من حرير. هكذا كان الحال دائماً. وكان هناك تاريخ قاتل، وتاريخ مقتول، تاريخ مالك وتاريخ مملوك. وخارجه، كان هناك دائماً الحياةُ الحرَّة المستقلة. وإلاّ فما معنى ظاهرة الخليل بن أحمد الفراهيدي (١٠٠ ـ ١٧٠ هـ) التي يشير إليها الجابري نفسه، ويقول عنه إن الخليل اكتشف أنَّ الألفاظ التي يمكن أنْ تتركَّب من الحروف العربية هي ٤١٢، ٣٠٥، ١٢ لفظاً، وإنّه قعّد العربية، وضع لغة تقعيديّة، ماورائيّة Métalangue؟ إنها ظاهرة العقل الحر، المبدع، الجامع، الحاسب والعالم. إنه نقيض العقل المانع. فهو عقلُ الدقّة والسؤال والجدال، عقل المعرفة. والمؤسف المؤلم أنَّ الجابري يدخل حقولاً شتّى، ليست من اختصاصه، ولا من اختصاصنا، ويصطنع لها المصادرات التي تساهم في تأخير العقل العربي المعاصر؛ وتجعله إذا ما تبنّى الأطروحات الجابرية يستقيل فعلاً من فهم ماضيه في ضوء حاضره/ مستقبله. عندها لا يبقى سوى العقل المانع، عقل الإقالة والإسكات، عقل السلطة أو السيف. أهذا هو العقل العربي حقاً؟ وهل صحيح ما يفترضه الجابري أنَّ الحضارة الإسلامية هي «حضارة فقه وفلسفة»، مقابل حضارة أوروبا، «حضارة العلم والتقنيّة»؟ ولو صح، فمتى كان؟ إن الحضارة العربية[1] ما بين القرن الثامن والثالث عشر الميلادي، مثلاً، كانت حضارة زراعية/ تجارية/ صناعية، وكان لها علماؤها وفلاسفتها وأدباؤها والسنيّوها ولغويوها... الخ. كما كان لها فقهاؤها. وفي المقابل ماذا كانت أوروبا وأين؟ أما إذا كان الجابري يقصد بكلامه، واقع الحضارة العربية منذ سقوط غرناطة سنة ١٤٩٢، واكتشاف أميركا وبدء أوروبا باستعمار العالم القديم والجديد، فلا بد له، ولنا، من درس واقع حضارتنا العربيّة، بما لها وما عليها، منذ القرن السادس عشر وحتى الآن، دون تسرّع في تبنّي أحكام شائعة ـ كالقول إن الحضارة

---

(١) راجع: جاك ريسلر: الحضارة العربية (نال جائزة الأكاديمية الفرنسية).
Jacques Risler, **La Civilisation Arabe**, Paris, éd. Payot, 1965.

العربية حضارة لغوية، كلاميّة، إشاريّة، الخ. بينما حضارة الغرب حضارة فعل وإتقان، الخ.

إنّنا في هذا السّياق لا ندّعي دفاعاً عن حضارتنا المشتركة، ولا ندّعي لنفسنا عروبةً وإسلاماً أكثر من الجابري وسواه؛ بل نتوخّى دقّةً في النّظر والتحليل والتوليف، استناداً إلى معطيات تكوينيّة؛ وإلاّ كيف يمكنُ فهمُ «تكوين عقل عربي»، إذا خُفِضَ على طريقة الجابري خفضاً «فقهيّاً» يدّعي أنّه فلسفي، والفلسفة تساؤل وتعارف شمولي؟ عندنا أنَّ العقل يُطْلَق، وأنّه هو المكوِّن/ المتكوِّنُ، الذي ليس كمثله سوى ما يولدُ منه علماً وفهماً وفنّاً. فما معنى عودة الجابري إلى ما يسميه «المشكلة الشيعية»: «للشيعة فقهٌ خاص يتوارثونه عن أئمتهم». فقط عن أئمتهم؟ والحال، ما معنى التجديد والمجدّدين على رأس كل مئة سنة عند الشيعة ـ كما تقول مصادرهم ـ وما معنى نائب الإمام، وليّ الفقيه؟ والفقيه المجدّد؟ يرى الجابري: «في مجال الفقه جبَّ الإسلامُ ما قبله تماماً»(١). فماذا جبّ الإسلامُ فقهيّاً مما قبله، وماذا أبقى؟ هذه في رأينا هي المساءلة العلمية الدقيقة التي تستحقُّ الاعتبار على صعيد دراسة التكوين النّقدي للعقل البشري عامة، والعربي خاصّة. فمن المسلَّم به، كما أشرنا، أن الإسلام فتح أبواباً أمام عرب القرن السابع الميلادي وأغلق «أبواباً» كانت مفتوحة نسبيّاً في ثقافتهم وتقاليدهم قبل ظهوره، كمثقّف، وتكوّنه وامتداده كسلطة أو سلطانيّات. لكنّه لم يغلقْ كل أبوابهم، لم يجبّ ثقافتهم، ولو فعل، لكان استأصلهم من جذورهم، بينما نرى أنّه أسهم في تأصيل أصولهم الثقافية وتطويرها وإيصالها، بالقرآن وسواها، إلى المعمورة الثقافية. فالثابتُ أنّه اعتنق لغتهم وفتح العالم بها، بقدر ما اعتنقوا مبدأه التوحيدي والمساواتي، فساهموا بسيوفهم ولسانهم العقلاني وعاداتهم وعقليّتهم المتجدّدة، في إنشاءِ حضارة عالمية وسلام إنساني(٢). والجابري حين يميّز بين الفقه وأصول الفقه، يرى أنّ «مهمة الفقه التشريع للمجتمع، ومهمة أصول الفقه التشريع للعقل»(٣). أليست هذه «مانوية جديدة»، ثنائية انقطاعيّة كان يجدُر به ألاّ يقع في شباكها؟ هل هناك مجتمع بذاته، وهنالك عقل بذاته؟ أم أنّ عقول البشر في سيرورة اجتماعها تنتج فقهاً وفكراً، وتؤصلها بالنّقد؟ إن عقل الفرد يتكوّن في مجتمع، والمجتمع يتكوّن بدوره عقليّاً، بعقل أي بمعرفة منظّمة في نُظيمات ونُظُم ومنظومات. وهكذا يكون للفرد الحر عقل الذات وعقل المجتمع. ومأخذُنا على طريقة الجابري أنّه يذهبُ، على غرار متورخي علوم وفلسفات غير دقيقين، إلى الأخذ بالمُروَّج سلطانيّاً على أنّه حقيقة عقليّة أو تاريخيّة. ومثال ذلك، مَنْ أجهدَ نفسه، يا تُرى، في السعي لتفهّم ظاهرة «المانوية والزنادقة»؟ أليسَ التفهُّم من وظائف العقل؟ وهذا، إنْ لم يعقل ما يروَّج ويُتداول، فبأي معنىً، إذاً، يكونُ عقلاً، أي ربطاً بين ما يظهر وما يخفى؟ لولا البين والتباين ما تميَّز شيءٌ من شيء. وإنَّ وصم أي شخص أو فكر بتهمةٍ ما إنما يدخلُ في حقل الصراع السياسي. وها نحن في حقل المعرفة الاجتماعية يخالجنا سؤال: ما المانويَّة؟ وما الزّندقة؟ هل دُرِس ماني وفُهم؟ وهل عُرِف بين العرب كتابُ الزند آفستا، مثلاً، الذي يمكن اتّهامُ قارئه أو معتنق أفكاره بالزّندقة؟ وما معنى التعامل مع المنطق، مثلاً، على أنّه زندقة، كما ذهب إلى ذلك بعض

(١) الجابري: **تكوين العقل العربي**، ص ٩٨.

(٢) علي، جواد: **المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، ١٠ أجزاء، بيروت، دار العلم للملايين.

(٣) الجابري، المصدر نفسه، ص ١٠٠.

فقهاء الظّلام السلطوي، حين أصدر شعار «مَنْ تمنطق تزندق»؟ ما علاقة المَنْطقة، أو إعمال العقل، بالزندقة أو قراءة وتبني كتاب الزند آفستا المجهول لدينا حتى اليوم؟ وبالتحديد، مَنْ تمنطقَ في تاريخنا الفكري، ومَنْ تَهَرْمَسَ، تَزَنْدَقَ، تَشَوْعَبَ أو تَفَرْسَنَ؟ هنا، لا ندفع إصراً عن أحد. فالنّقد العلمي ليس دمية إيديولوجية، وهو في تراثنا يتعدّى لعبة التمنطق والتزندق التي روَّجها فلادقةُ السلاطين في حينٍ من الدهر السيفي/ الاستبدادي. ونحن الأحياءُ اليوم مشغولون بعصرنا وقضاياه وإشكالاته المختلفة عما ينشغل به بعض سلاطيننا العرب اليوم؛ فما الذي يجعلنا ننشغل بهذه الأفكار الميتة في تراثنا؟ أليس هذا الإصر بالذات هو الذي يجب دفعه عن العقل العربي المعاصر، المتكوّن من موارد ومشارب شتّى، لا من مورد سلطاني آحادي؟ مأخذنا الفلسفي على الجابري أنّه لا يؤسسُ فكراً عقلانياً، بقدر ما يقصر العقلَ العربي على مورد مذهبي سلطاني، وأنّه يخفض قراءته للخطاب القرآني إلى «بيان فقهي»، من خلال رؤية منقوصة لمذهب الشّافعي (١٥٠ ـ ٢٠٤ هـ): «ليس لأحدٍ أبداً أن يقول في شيء حلّ أو حرم إلّا من جهة العلم. وجهةُ العلم: الخبرُ في الكتاب والسنّة أو الإجماع أو القياس»[١]. وسرعان ما يبرم حكمه المطلق بقوله: «النّص هو السلطة المرجعيّة للعقل العربي وفاعليّاته»[٢]. إنَّ العقليَّة الإطلاقيّة تجد نفسها مبرّرة في هذه القفزة الاعتقادية؛ لكنّ العقلية بذاتها، عقلية الواقع نسبيّة؛ حتى أن مفهومي الأزل والأبد نسبيّان، وكذلك العلم والعالم، بالنسبة إلى الإنسان بكل جسده العقلي. فكيف بالنّص التقديسي، هل يمكنه أن يكون أكثر من عقل نصّي/ نقلي بالنسبة إلى عقل العلم؟ عقل الإنسان الحيّ؟

في مستوى آخر، يعاود الجابري تناول مسألة الخلافة ـ ليس كخلافٍ سياسي/ اعتقادي، أو مخالفة، ممانعة مجتمعيّة تاريخية ـ بل بوصفها «أول قضيّة طرحت نفسها على الفكر العربي الإسلامي» فـ «كانت آخر قضية حاول هذا الفكرُ تنظيرها»[٣]. ونحن نرى أنَّ مشكلة الخلافة كانت مسألة خلاف مجتمعي قوامه التفاوُت بين مسلمي القرن الهجري الأول: تفاوت الفرص المجتمعيّة، وتالياً السياسيّة، بين مسلمي المرحلة النبويّة ذاتها، إذْ كانت السواسيّة الدينيّة تبشيرية /عباديّة، لا قيادية ولا سياسيّة. إن المسألة الأولى بين العرب المسلمين لم تكن الخلافة، بل كانت التمرتب الاجتماعي، تفاوت فرصهم الاجتماعيّة/ القياديّة. ولا يجوز للعقل العلمي الخلط بين أصلِ الخلاف وشكله المتجسّد في المواقف من الخلافة، رغم تكافؤ الفرص العبادية وحتى التشفيعية. إذْ إنَّ المسألة الصحيحة نجدها أولاً في جذور التشريع السياسي (الفقهي) للمجتمع الجديد، في عقل المصلحة وحيله، حين اجتهد، مع السلطة أو ضدها، في عقل النّص وعقل النّقل والأخبار والأحاديث والروايات. وهذا كلّه يكاد يفوت الجابري وتنظيراته المبتورة لما يسميه «تكوين العقل العربي». أما الخلاف على خلافة محمّد، فلم يَقُم على عقل دولة النبوّة بذاتها، بل قام في نظرنا التاريخي على عقل الشخص، الفرد، في رغبته التملكيّة، وفي نزوعه الطبيعي إلى القيادة السياسيّة من موقع ديني (فكان الخلافُ معلولاً لا علّةً، كان نتاجاً لخلاف

(١) الجابري، المصدر نفسه، ص ١٠٤ (رسالة الشافعي، ص ٣٩).
(٢) الجابري، المصدر نفسه، ص ١٠٥.
(٣) الجابري، المصدر نفسه، ص ١٠٧.

اجتماعي، تاريخي أعمق، لا يُقرأ في النص العبادي/الاعتقادي وحده، بل يُقرأ أولاً في الحياة العربية، في المعيوش القبائلي والحضري، في التمرتب الاجتماعي: أهل السابقة والقدمة، الصحابة، الأشراف القدماء (قبل الإسلام)، الطلقاء، وأشراف الإسلام الجدد). وهذا التمرتب لا ينحصرُ في جماعة منتظمة حول «السقيفة»، في «برلمان أوليغارشي»، للبت بأمر خلافة «بين مسلمين ما زالوا في طور جماعات كامنة groupes latents، بل يتعدّاها إلى كل الجماعة العربية الإسلامية أو الأمة[1] إذا شئتم. كان خارج السقيفة عرب مسلمون، عرب آخرون غير هؤلاء المختلفين على الخلافة. وهؤلاء العرب لا يكشفهم عقل النّص الملتوي. هناك مثلاً القرّاء[2]، والمهاجرون والأنصار، ومَنْ لم يهاجر ولم يناصر أيضاً. هؤلاء ماذا كانوا؟ وما دورهم الحيوي في تكوين عقل عربي؟ وماذا كان المقاتلة؟ وبلا هذه الأسئلة التأسيسية، يسعى الجابري إلى بحث عن أسباب لمسألة خلافيّة موقوفة «كانت آخر قضيّة حاول هذا الفكر التنظيرّ لها». من تلك الأسباب: السلطة وطبيعتها الاستبدادية في القرون الوسطى عامة؛ السياسة التي تمنع نوعاً واحداً هو النّوع الذي يعارضها. يتساءل الجابري: «فلماذا تأخر تنظير مشكلة الخلافة على الرغم من أنّها كانت منطلق البحث النّظري في العقيدة؟»[3] هل تأخر التنظير حقّاً؟ وهل كان الجدالُ بين الصحابة خارج التنظير، وهل كان القول بعدم اجتماع سيفين في غمد واحد ـ أي عدم اجتماع الرئاسة أو القيادة/ الخلافة لإثنين ـ بذخاً فكريّاً؟ كان البحث العملي قائماً بين كل المعنيّين بالصراع على السلطة، في عهد الرسول وفي عهد أبي بكر، وعمر الذي اغتيل سياسياً ولخلاف سياسي، وعثمان الذي اغتيل أيضاً، فكانت الفتنة الأولى، بعد الردّة، وكان القرّاء والخوارج الذين راحوا ينظّرون للخلاف على السلطة.

إن ثنائيّة الجابري التي تكتفي بقراءة الحالة التاريخية للعقل العربي، من خلال التدوين الشيعي والتدوين السنّي، لا يمكنها أنْ تلحظ ما قبل التدوين، ولا يمكنها أن ترصد المعيوش السياسي، الأنثروبولوجيا السياسيّة العربية، التاريخ الشفهي والمكتوب لما يحدث. لقد وقع الخلاف السلطوي الإسلامي حتى في عصر المؤالفة النبوية بين عقل الدين وعقل الدولة، وكان السعي قائماً لامتلاك السلطة لدى الأمويين والهاشميين قبل ظهور الصراع على السطح في صفّين. كما أنّ الانقلابَ أو قلبَ الدولة النبوية المحمّدية مُلكاً، قد بدأ مسارُه قبل معاوية، خلافاً لما ذهبَ إليه إبن خلدون في مقدّمته؛ والجابري يبدو خلدونيّاً تنقصه الرشدية، القراءة الفلسفية العقلانية الدقيقة لما كان وصار وغدا. فالحاضر وحدَه هو الذي يجعل الماضي مفهوماً، إذْ الأحياءُ هم المختلفون على واقعهم ومستقبلهم. وحين كان شيعةُ عليّ يطعنون في الماضي إنما كانوا يدافعون عن حاضر مستقبلهم، بينما كان أهل السلطة يحافظون على حاضرهم ويبيّضون صفحة ماضيهم (ولا سيما الطلقاء، أبناء الطلقاء) خوفاً من تدهور

---

(١) الأمة هي التي تقبل الجميع من أبنائها بلا استثناء؛ وكذلك حال القبيلة التي تقبلهم. فهل هذه وتلك أمران مختلفان في عقل العرب؟

(٢) جعيط، هشام: الفتنة، جدل الدين والسياسة في الإسلام المبكّر، بيروت، دار الطليعة، ١٩٩١.
H. Djaït: **La Grande discorde**, Paris, éd. Gallimard, 1989.

(٣) الجابري، المصدر نفسه، ص ١٠٧.

مستقبلهم، الأمر الذي جعلهم ينظرون بعقل السلطة لماضٍ مشترك بينهم وبين المسلمين الآخرين، ويجرّدونهم من ماضيهم، كأنّهم بذلك يجبّون ما كان ومَن كانوا قبلهم. إلاّ أنّ الجبّ، أي محو التاريخ وتحويله في الواهمة صفحةً بيضاء، لم ينجح في الماضي، ولا نعتقد أنّه سينجح مع محاولة الجابري «البيانية الفقهيّة».

إن الخلاف هو على السلطة، امتلاك الدنيا، بنصٍ أو بغير نص؛ والبشر يتصارعون دائماً وأبداً للتمكّن من المكان. وإن النّص والفقه معلولان لا علّتان، إذ أن العلّة التاريخية لا نجدها خارج عقل البشر ومصالحهم، خارج إراداتهم الحرّة وقراراتهم ورغباتهم في امتلاك الدنيا والآخرين. والتغالب الوجودي، أساس التصارع السياسي، يستجلبُ معه معارك فرعيّة، كالعراك الثقافي أو الفكروي. فالمصارع لا يشحذ سيفه فقط، بل هو يشحذ عقله، ويسنُّ الكتب والقرّاء والبيانات والفقه والفقهاء لكسب معركته الشخصيّة، معركة امتلاكه الحكم، حكم الآخرين «لأجلهم»؟

أما افتراض الجابري أنّ «اللامعقول في الفكر الديني العربي»[1] قد جاء إلى العرب والمسلمين، من إسرائيليّات (أخبار الجن والغيب والنار المستقاة من التوراة أو التلمود) ومن فارسيّات وهنديّات وإغريقيّات الخ، فإنّه يثبتُ شيئاً آخر لم يتنبّه له الجابري، وهو أنّه يتجاهل أو يُغفل غيبيّات العرب قبل الإسلام، والتي لم يجبّها الإسلام ـ كما يظنُّ البعض ـ، بل استبطنها بصياغة اعتقادية جديدة في النّص؛ ويثبت أن الجابري لم يكلّف نفسه عناء التمعّن في آيات القرآن وسوره التي تتناول أخبار الغيب وعالم الكائنات الخفيّة (الروح، الجن، الملائكة الخ). إن المعقول، صنو اللامعقول، يولدهما العقل البشري، العربي وغير العربي. وهذه المسألة سنتناولها بالتفصيل في مجالها (عقل الاعتقاد واللامعقول)، فنكتفي بهذه الإشارة، دون أن ننفي تسريب إسرائيليّات وفارسيّات وهنديّات ويونانيّات، وربما سواها الكثير، إلى العقلية العربية. وإلاّ، فما معنى الثقافة والمثاقفة في التاريخ؟ وعليه، فإننا نؤكد قيام معارك النصوص واستمرارها إلى يومنا، بعدما أضيفت إليها معارك من نوع جديد، أشمل وأفعل، ليس أقلّها الصحافة والتلفزة والإذاعة والسينما، أي علم وسائل الإعلام (La Médialogie).

□ اللافتُ أن م. ع. الجابري، وهو يدرس ما يسميه «تكوين عقل عربي»، إنما يهمل عقل التاريخ، مركّزاً على ما نسميه عقل الاعتقاد واللامعقول، كأنما البشرُ في معاشهم لا يصنعون بعملهم وعقلهم وجسدهم العقلي/ اللاعقلي تاريخاً، ولا يعيشون تاريخياً، بل يعتقدون، يعقلون أو لا يعقلون ـ لا يأكلون ولا يتناسلون ولا يتصارعون الخ ـ، بل يقفزون من «نومهم» أو من «يقظتهم» الفكريّة على طريقة رينه ديكارت «أنا أفكر إذاً أنا موجود» البلهاء، ويعلنون في الواهمة: أنا أعتقد، إذاً أنا أحيا، أنا تاريخي الخ، فيا للمأساة! إنّ العقل يولد من حياة وفي حياة؛ والحياة هي العلّة لكل تاريخ، بل هي التاريخ، كُتب أم لم يكتب. وما نتاج العقل واعتقاداته المعقولة واللامعقولة سوى معلولات. هنا، يمتنع الفصل بين نوايا وأعمال؛ فالنيّة والعمل يجمعهما جسد تاريخي، حقل حياتي وجودي واحد. فكيف بمن يرغب في دراسة النّوايا بمعزل عن الأعمال المنويّة، كما هو مشروع الجابري، الذي وصفه البعض بأنّه

(١) الجابري، المصدر نفسه، ص ١٤٧.

«فلسفة تاريخ»، وهو لا فلسفي ولا تاريخي؟ إنَّ الجابري يقرأ المعارضة (أي الشيعة)، لا من خلال تكوّنهم العربي (أو ما يسميه السيّد محسن الأمين في خطط جبل عامل: شيعة الشام والعرب)، بل من خلال اتجاهات خارجيّة، كأنّه يقلبُ طاولة التاريخ. لماذا هذا القلب للتاريخ العربي في آخر القرن العشرين؟ يشير الجابري إلى أن: «معركة الكتب... هدفُها إحلال روح الثقافة الفارسيّة محل ما خلقته التقاليد العربية من مؤثرات في المجتمع المدني المتطور بسرعة البرق، وسبيلهم إلى ذلك أن يترجموا للناس وينشروا بينهم كتباً فارسيّة الأصل تلقى ذيوعاً ورواجاً»[1]. وإننا نرى، من جانبنا، أنّ الإسلامَ الذي نقّح ما قبله، انفتح عبر الفتوحات على ثقافاتٍ أخرى - يوم كان الإسلام ذاته دعوة عالميّة - واتسع للشعوب، فارسيّة وغير فارسيّة، فتعرّب بعضها كمصر وبلاد الشام وشمال إفريقيا، واكتفى بعضها الآخر بالأسلمة وتكييف موروثاته ومأثوراته الحضاريّة/التاريخيّة مع المعقولات الإسلاميَّة. يوم كان الإسلام فتحاً ثقافياً معرفياً وتفاعلاً مع أمم وشعوب لإنتاج دولة ذات عقلٍ ضيّق، كان عقلُ العرب يتّسع لمثاقفاتٍ ومحاورات معرفيّة، بمعنى أنّه كان يبتكر عقلاً إنسانياً عالمياً انفتاحياً استقبالياً، يأخذ ويعطي. ففي زمن الدَّعوة، رمزَ الرَّسولُ إلى إمكان الاستيعاب النبويّ العربي لغير العرب حين أعلن أن سلمان (وهو فارسيّ) «منّا أهل البيت»، بيت التوحيد الإلهي العتيق[2]. إذاً، كان عقل النبوة غير عقل السلطة الضيّق. زدْ على ذلك أن عليّاً إمام الشيعة ومؤسس فقههم الأخلاقي/ السياسيّ، كان عربيّاً/ صحابياً، ملاصقاً ومواكباً للنبوَّة. لكنْ حين ينقلبُ الحال الإسلامي إلى انغلاق واختلاف في مستوى عقل الدولة، فلماذا لا نبحث في تاريخنا ذاته عمّا حلّ بنا؟

للأستاذ م. ع. الجابري طريقة خاصة في قراءة العقليّة الشيعيّة، قوامها الرجوع إلى ماني أو مانيس المولود في بابل سنة ٢١٥م. ومن هناك يرى أن المانيّة (لا المانويّة) تطمح إلى إنشاءِ دين جديد، يجمعُ بين تعاليم الزرداشتيّة والبوذيّة والمسيحية، ويعتمد العرفان أو المعرفة الباطنية (الغنوصيّة). هنا تجدر الإشارة، من زاوية عقل التاريخ، إلى أن العرب المسلمين فتحوا بلداناً كانت قائمةً فيها هذه الأديانُ وسواها (كاليهودية، مثلاً)، وإلى أنَّ التفاعل بين العرب وسواهم كان لا بد من حدوثه في رحاب الإسلام/ الدّعوة. فهل كان الأمرُ كذلك في مستوى الإسلام/ الدولة؟ لقد تجلى التفاعل الأكبر في الحضارة العربيّة، بدءاً من العهد الأُموي إلى الأندلس، مروراً بكل العصر العبّاسي. وعليه، نرى أنَّ البحث عن جذور غير عربية وغير إسلامية لظاهرة تاريخيّة كالتشيّع أو المعارضة الثوريّة في إسلام الدولة، لن يقدّم جديداً لجيلنا ولا للجيل المقبل في القرن الحادي والعشرين. لماذا؟ لأن هذه «الجذور» تعود إلى أثريّات الحضارات الشرقيّة الغابرة، أكثر مما تعود إلى تكوّن العقل العربي التاريخي مع الإسلام. لقد عاش زرادشت في النصف الثاني من القرن ٦ ق.م.، ونُسب إليه كتاب الحكمة الأڤستا؛ واستنطق ف. نيتشه زرادشت (الألماني) في القرن التاسع عشر هكذا تكلّم زرداشت في بحث أوروبي عام، وجرماني خاص، عن جذور آريّة لأعراق أوروبية معادية للجذور الساميّة (آخر المسلمين الذين أخرجوا عنوة من غرناطة سنة ١٤٩٢، وتلاهم إخراج يهود من أوروبا). فهل استنطق عربٌ

(١) الجابري، المصدر نفسه، ص ١٤٩ (نقلاً عن المستشرق Gibb).
(٢) ليس في الإسلام أجانب، بل أخوة.

مسلمون زرداشت والأفستا، واستبطنوهما في نظامهم المعرفيّ؟

يصرُّ الجابري على مواصلة قراءته البرّانية للاتجاه الشيعي في الإسلام السياسي، فيعلن أن الهرمسيّة Hermétisme هي رمز ما يسميه «العقل المستقيل»، وأنّها ظهرت أولاً عبر الصابئة الذين كانت فلسفتهم دينيّة هرمسيّة؛ ويعلّل ذلك بقوله: «إن الإيمان بفيثاغورس كان يزداد بمقدار ما كان يتناقص سلطان العقل»[1]. فلا يرى من الفيثاغورية سوى نظام كهنوتي ـ المعلّم هو مالكُ الحقيقة وآيته الإتيان بخوارق وكرامات. لكنْ، هل كان فيثاغور كذلك؟ وما صلة هرمس اليوناني أو المصري، أو إدريس القرآن، بفيثاغور؟ لقد مثّلت الهرمسيّة نبوّةً وحكمةً ومُلْكاً. وقالت العرفانيّة بمعرفة إله، بالنفس لا بالعقل (وما الفرق هنا بين نفس وعقل؟)؛ وإن المعرفة العرفانية لدنيّة (من لدُن الله) وإنها «لا تعني العلمَ أي اكتساب معارف، بل تعني بذل مجهود متواصل، قصد التطهر من المادة والاندماج من جديد في العالم الإلهي، لا بل الفناء في الله»[2]. هنا، يشبك الجابري التصوّف الهرمسي بالتصوّف الإسلامي. فهل هذا الشبك دقيق؟

إن ما يعني مؤرّخ العلم هو أن يعرف معطيات التكوّن العقلي العربي، ومن ضمنه «العقليّة الشيعية» التي يتناولها الجابري بقوله: «إن جميع مَنْ اعتمدوا هذا التمييز بين الظاهر والباطن، وخصوصاً منهم الشيعة والمتصوّفة والاتجاهات الباطنيّة الإشراقيّة قد ربطوا بين القول بـ «الظاهر» من جهة، والقول بـ «الباطن» والفهم العالِم من جهة أخرى»[3]، وقالوا بسلاسل الأسباب غير المنتظمة (الشاذة/ التخلخليّة)، ليقرّر (المرجع نفسه، ص ١٩٤) أن الهرمسيّة «كانت تشكّل الخلفيّة النظرية لأراء الشيعة والفرق الباطنية، الخصوم التاريخيّين لأهل السنة». ويتمثّل جابر بن حيّان (الخيميائي العربي) كأنه من مؤسسي التيّار الشيعي ومجدّدي فقهه. وهذا، على علمنا، ما لا تشير إليه المصادر الشيعية، القديمة والحديثة. مع ذلك، يبقى للجابري مذهب آخر. فيشير إلى أن جابر بن حيان هو من طبقة ذي النّون إبراهيم الأخيمي، وإلى أنّه كان يقول بمبدأ المماثلة والمقابلة، أي بمبدأ الهرمسية في التجاذب والتنافر (Sympathie/ Antipathie)، وبدمج «العلم في الدين» و«الدين في العلم» ـ المقصود هنا علم الحروف، الحروفيّة السحرية، وجعل الله والإنسان كليهما على صورة واحدة، والزّعم بحلول الله في الأئمة الخ. هنا يخفى على الجابري أن فلسفة هيراقليطس، مثلاً، تقوم على مبدإ التجاذب والتنافر؛ ولا يخفي استعانته بآراء لويس ماسينيّون المشكوك فيها، والتي انتقدها المستشرقون والإسلاميّون المعاصرون له، على حدٍ سواء. يقول الجابري: كانت الكوفة[4] مركزاً للهرمسيّة منذ ما قبل عصر التدوين. ويستشهد بقول ماسينيّون (المصدر نفسه، ص ١٩٩): «الغلاة الأوائل من شيعة الكوفة قد اطّلعوا على نصوصٍ هرمسيّة» ليقرّر «أن الشيعة أوّل من تهرمس في الإسلام»، مستنداً هذه

---

(١) الجابري، المصدر نفسه، ص ١٦٨.
(٢) الجابري، المصدر نفسه، ص ١٧٨.
(٣) الجابري، المصدر نفسه، ص ١٩٠.
(٤) من التكوّف، الكاف رمز الكرويّة. هنا معنى مبتكر للتشيع المتكوّف في الكوفة، والمنتقل منها إلى الكونية (الكون).

المرّة إلى هنري كوربان[1] المستشرق الفرنسي، المتخصّص في التشيّع الإيراني، لا في التشيّع العربي - والقائل إن الإسلام «قد عرف الهرمسيّة قبل أنْ يعرف قياس أرسطو وماروائيّاته» (المصدر نفسه، ص ٢٠٠)؛ وإن رسائل إخوان الصفاء مدونة هرمسيّة كاملة، وإن الهرمسيّة طاولت الفكر الإسلامي بوجهيه الشيعي والسنّي (المصدر نفسه، ص ٢٠٢). فما الهدف من هذه الهرمسة الجابرية؟

نرى أن لا توصيف بلا توظيف، رغم أنَّ المطلوب علمياً هو تحليل إيقاعي لتوترات أو مستويات التوليف التاريخي. والجابري على ما يبدو، يؤثر منطق التوظيف السياسي، لا منطق الكشف العلمي الدقيق، كأننا ما زلنا في مرحلة التلاعب السياسي بمقولة «من تمنطق تزندق»، مع تعديل طفيف في عصر الجابري «من تفلسفَ تهرمس»، واستشهادٍ بأبي حامد الغزّالي، أكبر فيلسوف رجعي عرفه الإسلامُ وهو يعاني من حروب الصليبيين واجتياحهم لبلاد المسلمين وصولاً إلى القدس، فلم يكلّفْ نفسه عناءَ الإشارة الهامشية في أحد مؤلفاته إلى ذلك الحَدَث الجلل، إذْ كان مشغولاً في مصحَّة أو نظاميّة سلطانيّة، خرج منها «فجأة» إلى تصوُّفٍ وزهدٍ مزعومين. إن الغزالي الذي «أنف» أن يلاحظ الاجتياح الصليبي لأرض الإسلام والمسلمين، ولم ينتقده بكلمة، بينما كان المسلمون يجاهدونه بمالهم وسلاحهم وأنفسهم، اكتشف أنّ «لا معرفة بدون معلّم» وأنّ الشيعة يقولون بدعوة الخلق إلى التعلّم من الإمام المعصوم. . . حيث أن المجتمع أو الدولة يجب أن تَسْري فيه «نفس نبويّة» أي إمام من سلالة النبي يساعده دُعاةٌ وحجج ومأذونون (الجابري، نفسه، ص ص ٢٠٤ - ٢٠٦).

إنَّ العقل ما زال يتكوَّن، وهو يقدّم نفسه كنورٍ أو كوعي كوّان، من خلال حياة؛ وإنَّ توظيف العقل ممكنٌ في كل حقل، وما توظيف العقل في الحقل الاعتقادي سوى أمر طبيعي؛ فكان ما يسمى «العقل الشيعي» جزءاً لا يتجزأ من عقل عربي إنساني أرحب؛ ونرى تالياً أن الاعتراض التاريخي والعقلي لدى الشيعة لم يكن، كما يظنُّ الجابري، مجرّد «مجهود عقلي جبّار من أجل تبرير وتكريس استقالة العقل» (المصدر نفسه، ص ٢٠٧) بحجة جابريّة عجيبة تدّعي أنّ «العقل المستقيل» هو النظام العرفاني يقابله ويعانده «عقل عربي إسلامي»، «رد فعل ضد الغنوص المانوي والعرفان الشيعي». التلاعب واضح: العقل المستقل يُقلب عقلاً مستقيلاً؛ والترجمات التي اعتبرها الجابري محاولاتٍ لإدخال ثقافة فارسيّة/ هنديّة/ إيرانية معادية للإسلام وعادات العرب وتقاليدهم التي «جبُّها» الإسلام، تنقلبُ فجأة لدى الجابري وتغدو «الترجمة. . حركة مقاومة للغنوص المانوي والعرفان الشيعي». فمن يدَّعي أن زمن الخوارق والعجائب قد انتهى مع نهاية هذا القرن؟ من دلائل الجابري على تلك «المقاومة الفكرية» إنشاء الخليفة المهدي (المتوفّى سنة ١٦٩ هـ): ديوان الزنادقة ومطاردة المانوية/ الزنادقة بالسّيف والتنكيل بهم عام ١٦٦ هـ. إنّه رد فكري واضح، بسيف السلطة! أما واصل بن عطاء فقد قام سنة ١٣١ هـ. لمطاردتهم بالقلم. وكان يُقصد بالزنادقة: المانويّين والصابئة

---

(١) الفلسفة الإسلامية، بيروت، دار عويدات ١٩٧٥.

H. Corbin **La Philosophie Islamique**, Paris, éd. Gallimard, Idées, 1965.

والهرامسة (أي الفرس إجمالاً). والحال، فما دخل المعارضة العربية الإسلامية بذلك كله؟ لقد سعت السلطة إلى توسيع مفهوم الزنادقة ليشمل «الخصوم السياسيين للدولة العباسيّة من أية جهة كانوا» (المصدر نفسه، ص ٢٢٥).

بعد هذه المحاولات التشويهيّة المخالفة لأية قراءة نقدية تاريخية موثّقة ـ كالتي يعتمدها هشام جعيط، مثلاً، في كتابه الفتنة، المشار إليه سابقاً ـ، يناقش الجابريُّ ما يسميه **استراتيجية الصادق** المسالمة، واصفاً إياها بأنها «استراتيجية السيطرة الثقافية والهيمنة السيكولوجية بواسطة ادعاء امتلاك «سرّ النبوّة» والتحلّي بالألقاب وإطلاق الشعارات» (المصدر نفسه، ص ٢٢٧). فقد «اتجهت الاستراتيجيّة الثقافية الشيعيّة، مع الصادق، إلى تنظيم المذهب وصياغة أطروحاته صياغة نسقيّة». ويرى م.ع. الجابري أنَّ هشام بن الحكم كان من أصحاب الصادق، فيسرع إلى توظيف تلك الصحابة المزعومة توظيفاً فكرويّاً ملتوياً. يقول: «والحق أنَّ الفكر الشيعي إذا كان قد تهرمس جزئياً مع الغلاة الأوائل، فإنّه بدأ يتهرمس مع هشام بن الحكم» (المصدر نفسه، ص ٢٢٨). ويوضح أنَّ الحركة الشيعيَّة عرفت تطوراً على مستوى التنظيم الحزبي في عهد المأمون ذاته، ليناقشَ استراتيجية المأمون ـ أو السلطة العباسيّة ـ تجاه الشيعة (والتي يعتبرها علماءُ الشيعة ومؤرخوهم أنها كانت ضدهم، وكانت مؤامرة دنيئة عليهم): قوام الإستراتيجيّة المأمونيَّة «إظهاره العطف على القضيّة الشيعيّة ورجالها، وقد ذهب في ذلك إلى درجة أنّه أعلن سنة ٢٠١ هـ. عن إسناد ولاية العهد من بعده إلى الإمام الثامن للشيعة الإثني عشرية، عليّ الرضا بن موسى الكاظم بن جعفر الصادق، وبالتالي تحويل الخلافة من العباسيّين إلى العلويّين. وقد بدأ بتنفيذ ذلك بلبس الخضرة شعار العلويين، ورفع السّواد شعار العباسيين. وتجمع المصادر الشيعيّة على أن ذلك إنما كان حيلة منه قصد بها الدّفع بالحركة الشيعية إلى الكشف عن تنظيماتها وقادتها وبالتالي التخلص منهم ومن عليّ الرضا نفسه بعد ذلك، وتؤيد هذه المصادر دعواها بما انتهت إليه الأمور: إذْ قُتل عليُّ الرضا وعاد المأمون إلى لبس السّواد شعار العباسيين [أم شعار الفرس القديم؟] وإسناد ولاية الدولة إلى أخيه المعتصم (المصدر نفسه، ص ٢٢٩). ويلفت الجابري إلى أنَّ «الإسلام الرسمي» تحالف مع التفكير اليوناني والفلسفة اليونانية ضد **الغنوص** (العرفان La Gnose). وهنا اتّهام للمأمون «بالعمل على القضاء على «علم النبوّة» بنشر الفلسفة اليونانيّة. وهنا مقاومة العقل الاعتقادي، الشيعي والسنّي، من مواقع سلطوية ومعرفيّة مختلفة، للفلسفة، أمّ العلوم العقليّة. فيرى الجابري أنَّ «رسائل إخوان الصفاء» ردّ من طرف الشيعة الباطنية على استراتيجية المأمون الثقافية. كيف؟ لا تفسير. ولئن كان **الكندي** (١٨٥ ـ ٢٥٩ هـ) قد سعى لإبراز **دولة العقل في الإسلام** (العقل البياني/ الظاهر/ الذي هو بالفعل) تحت شعارين (لا شيء أولى بطلب الحق من الحق) و (البحث عن علم أيقن من اليقين). فإن الفارابي (٢٦٠ ـ ٣٣٣ هـ) أعلن **العقل الكوني** ـ العقل البشري يكفي نفسه بنفسه ـ وتسلّح بما يسمّيه الجابري **الخطاب البرهاني**، لإعادة الوحدة إلى المجتمع والدولة.

ما خلاصاتُ النقد الجابريّ لتكوين «العقل العربي»؟

□ يقدّم الجابري عقله النّقدي في حدود إنشطاريّة ثنائيّة: نظام بياني وإيديولوجيا سنّية من جهة،

ونظام عرفاني وإيديولوجيا شيعية من جهة ثانية: «لقد كان العرفانُ الشيعي (العربي أم الفارسي؟ لا توضيح) يوظّف الهرمسيّة ضد الدولة العباسيّة وإيديولوجيّتها السنّية «البيانيّة». أما العرفان الصوفي فوضعيّته تختلف... والصّراع بين أهل السنة والشيعة كان صراعاً سياسياً، وبالتالي فالعلاقة بين «البيان» والعرفان الشيعي، كانت تحكمها السياسة. أما النّزاع بين أهل السنة والمتصوّفة فقد كان نزاعاً معرفيّاً محضاً» (المصدر نفسه، ص ٢٤٩ و ص ٢٧٥).

□ هل هناك في التاريخ البشري، نزاع سياسي، ونزاع معرفي محض؟ يقول الجابري: في عصر المأمون حصلت القطيعة بين الشيعة والمتصوفة (المصدر نفسه، ص ٢٧٦). لماذا؟ بسبب انقسام التصوُّف نفسه بين سنة وشيعة على قاعدة الخلافة السياسي[1]:

«قاد أبو سعيد حركة صوفيّة واسعة النطاق في إقليم خراسان، وخصوصاً في عهد السلاجقة، الذين فسحوا المجال للمتصوّفة ليعملوا كحزب منظّم مهمته تأطير الجماهير روحياً وبالتالي سياسيّاً.. [إن] الوزير الشهير نظام الملك ـ الذي بقي في الوزارة ثلاثين سنة وكان الأمر له كله، «وليس للسلطان السلجوقي غير التخت والصيد» ـ قال لسلطانه الذي عاتبه على الإنفاق بسخاء على المتصوّفة إني «أقمتُ لك جيشاً يُسمّى جيش الليل، إذا نامت جيوشك ليلاً، قامت جيوشُ الليل على أقدامها صفوفاً بين يديّ ربهم فأرسلوا دموعهم وأطلقوا ألسنتهم ومدّوا إلى الله أكفّهم بالدعاءِ لَكَ ولجيوشك» (الجابري، المصدر نفسه، ص ٢٨٠). إذاً، النزاع والانقسام الموصوفان، سياسيّان، لا أكثر.

□ يلاحظ الجابري أن التحالفَ السياسي بين العرفان والصوفيّة والبيان العربي قام بتأسيس وترسيم أزمة العقل العربي (هل هناك عقل بلا أزمة؟ أليس القلق مصدر التعقلن في التاريخ؟)؛ ويرى أن إبن حزم كان في طليعة الحزب الأموي، إذْ كانت ظاهريّته موقفاً سياسيّاً، وأن استقالة العقل اليوناني تعني سيادة اللاعقل (أو العرفان: كأن العرب، كانوا بلا عقل، قبل الإسلام، وقبل الترجمات، فما هذا الهراء؟) لدى العرب: «إن المسلمين بدأوا يتأخرون حينما بدأ العقلُ عندهم يقدّم استقالته [لمن؟]، حينما أخذوا يلتمسون المشروعيّة الدينية لهذه الاستقالة» (المصدر نفسه، ص ٣٤٧). هذا، دون أن يرمش جفن الجابري، ويتساءل عما إذا كانت السلطة هي التي أقالت وأسكتت سؤال العقل، في حقليه الفلسفي والاعتقادي، ليرتفع فوق النّاس عقل السّيف.

□ يؤشّر الجابري على ما يسميه تناقض المعارضة الشيعية في التاريخ:

التناقض بين الطابع الثوري التقدمي للأهداف والطابع اللاعقلاني للإيديولوجيا الشيعية وأساسها الإبستمولوجي (الذي لا يراه إلا هرمسياً أو مهرمساً، ضارباً بعرض الحائط التاريخي، الأصل المعرفي العربي لهذه الفكرويّة، ومبناها الإسلامي/ النبوي: «أنا مدينة العلم وعليّ بابها»، كما يعتقد الشيعة العرب، على الأقل.

□ يؤكد الجابري، أخيراً، على تراجع عام مع الحروب الصليبية، ولا يرى التهافت الذي قاده

(١) المحاسبي، أسد: **العقل وفهم القرآن**، تحقيق وتقديم د. حسين القوتلي، بيروت، دار الكندي، ١٩٨١.

الغزّالي ومعلّمه في النظامية، الوزير نظام الملك:

«تراجع الطابع الثوري التقدمي للأهداف عند المعارضة الشيعية واستفحال الطابع اللاعقلاني للأساس المعرفي في إيديولوجيتها الدينية من جهة، وتراجع الطابع العقلاني لإيديولوجيا الدولة/ الخصم، واستفحال الطابع المحافظ لأهدافها الاجتماعيّة من جهة ثانية. والنتيجة: تعميم الرؤية اللاعقلانية على الصعيد المعرفي والإيديولوجي،' وتكريس الأوضاع المتخلّفة الإقطاعيّة على الصعيد الاجتماعي» (المصدر عينه، ص ٣٤٨).

☐ لكنْ، هل يستقيل عقل الإنسان الحيّ، الحيّ بن اليقظان؟ هل يستقيل الوعي؟ وإذا حدث افتراضاً، فكيف تبقى حياةٌ بلا وعي وبلا عقل؟ وهل في التاريخ مكان لمستقيلٍ عقلاً؟ أم أن المسألة التاريخية الصحيحة تُصاغ في مُساءلة مختلفة: هي أن عقل الدولة السيفية سعي لإقالة العقل الحيّ، وطرده من حقول توظيفه الطبيعية والاجتماعيّة، ليمتلك وحده عقل التاريخ، فلا يبدو التاريخ ذاته سوى تورخة ظلم وظالمين، تاريخ مالكين. وفي المقابل، يرى الجابرى مملوكي التاريخ العربي بلا عقل. وتالياً، من أين جاء بقاء العرب إذاً، وتحوّلهم وقلبهم للأمور؟

إن عقل التاريخ يعني في بحثنا هذا، درس الإنسان في واقعه، بينما يعني عقل الاعتقاد درسه في مثاله التاريخي، ويعني عقل اللامعقول درس الإنسان في مخياله. وهذه كلها مستويات للعقل الواحد، لا يستقيم درسها بغير منهج التحليل الإيقاعي، التضايفي؛ تحليل التوترات العقلية في التاريخ. وقد لاحظنا كفايةً مدى تداخل هذه المعاني/ الوظائف للعقل، في دراسة الجابري لما أسماه «تكوين عقل عربي»، - هي في حقيقتها محاولة تفكيك شكلي لعقل العرب التاريخي على قاعدة ثلاثية (بيانية/ عرفانية/ برهانيّة). فلماذا أبقى الجابري للعقل العربي في تاريخيّته؟

٢- معنى «نقد العقل الإسلاميّ»

☐ الثّابتُ في المعرفة الاجتماعيّة أن الفكر وكل منتوجات العقل - كالتوقـع والتنبؤ والتخيّل، الخ - تغدو ظاهرة اجتماعية، تاريخية، معقولة في تاريخ، منذ أن يجري إرسالها. ولا ندري لماذا يفرضُ علينا معرّب أركون أو ناشره، لا فرق، عنواناً لكتابه المعرّب[1]، مغايراً للعنوان الفرنسي «نقد العقل الإسلامي»؟ ولماذا يوافق أركون نفسه على ذلك، طالما أنّه يعني ما يقوله في عنوانه؟ مهما يكن السبب، فإنّ ذلك لنْ يبدّل من طبيعة قراءتنا لنصّ أركون هذا. فتغيير العنوان لا يلغي مضمون الرسالة. إنما نحن أمام «تقويّة» فكرية جديدة.

من طبيعة العقل النّقدي أن يُجري محاكمة عقليّة، معاقلة. هنا عقلُ أركون يحاكم «العقل الإسلامي». والمحاكمة تتضمّن الحَكَمَ أو السلطة المرجعيّة. ومن المعلوم أنَّ العقولَ تتحاور، تتنازل، تتقابس، تتواعى، وتحاكم بعضها. وبقدر ما يكونُ الحكمُ أو السلطة إيهاماً وتوهيماً، بَهْراً وسحراً، يبدو

(١) أركون، محمّد: تاريخيّة الفكر الإسلامي، بيروت، مركز الإنماء القومي، ١٩٨٦. (ترجمة مبتورة ومتذاكية للعنوان الأصليّ: Critique de la Raison Islamique- نقد العقل الإسلامي).

التعاملُ مع عقولهم سلطوياً قَسْرياً، بلا ثوابت ومبادىء. ونذكّر بعض المثقّفين المتحايلين بعقلهم على العقل النّقدي، أن المعرفة سلطة، كأية سلطة فاعلة في التاريخ.

وبعد، فإننا لاحظنا أنَّ التعامل الخيميائي أو الكيميائي السحري مع الموروث العربي، جعل م.ع. الجابري يستخلص غلبة اللامعقول على المعقول في تاريخ العرب الفكري وتكوّنهم السياسي. فهل يصلُ أركون إلى نتيجة مماثلة في قراءته النقدية التاريخية لما يسميه «العقل الإسلامي» أو العربي؟

□ إن أول ما يُلاحظ هنا هو أنَّ حجاب الجسد المرغوب فيه إسلامياً، قد لا يستلزم حجابَ **العقل** (الذات/ النفس/ الروح) اللامرغوب فيه حضارياً، وغير الممكن تاريخياً. فحجابُ الجسدِ له جماليّاته وأنثروبولوجيّته؛ إلاّ أنَّ تحجيب العقل قد يعني، بين معانٍ أخرى، تقديس المنظور بالمستور، والتخفي أو التمنّع عن ربط الظواهر المنظورة والمستورة (أو المفتكر فيها والمسكوت عنها، حسب المصطلح الأركونيّ). فما «العقل الإسلامي» في مفهوميّة الأستاذ محمّد أركون؟

يقول: «هكذا تأسس كل الفكر الإسلامي وتطوّر على قاعدة الإيمان المتمثل بالأصل الإلهي للعقل والدَّعم الإلهي للعقل، هذا الإيمان المتجسّد في نص لغويّ محدّد تماماً هو القرآن. ثم جاء الشافعي وأضاف إليه السنّة. ضمن هذا المعنى وهذا المنظور، يمكننا أن نتحدّث عن عقل إسلامي»[1].

□ لاحظنا أن الجابري تناول العقلية الشيعية ليصفها بالعقل «المستقيل»، لا المستقل، وليطردهما معاً من تاريخيّة تكوّن «عقل عربي». أما أركون فإنه يطردها، يستبعدها قَبْليّاً. مع العلم أن المعاقلات الشيعيّة/ السنية، مثلاً، لا يجوز لمؤرخ علوم أو أفكار أن يطردها ـ هكذا بلا كيف ـ من منظومة الفكر العربي/ الإسلامي. إلاّ أن ناقد العقل في التاريخ، إذْ يفعل ذلك، إنما يكونُ قد انحاز سلفاً وكليّاً **لعقل سلطة**، واكتفى بذكر العقل الملتئم مع السلطة.

لذا، يقوّم أركون العلاقة المشتركة بين العقل والرّوح (أو القلب) في إنتاج العلم (بالمعنى العربي الثيولوجي للكلمة)، بقوله: «أما مساهمة العقل والروح والقلب في إنتاج العلم... ونقله وتطبيقه فيفترضُ التداخل بين العاملين الخيالي والعقلاني، وبين النفسي اللاواعي والنفسي الواعي، وبين الأسطوري والوعي التاريخي، وبين الإدراك الرمزي والإدراك الفيلولوجي...»[2].

□ لكنْ ما نصيبُ العلم، بالمعنى الإناسي، الأنثروبولوجي العربي للكلمة، من التقويم والتنسيق في تاريخية العقل العربي؟

إن تاريخنا لم يعرف فقط فقهاء وشعراء وسحرة ومؤسطرين، بل عرف أيضاً علماء وناقدين وفلاسفة وأطباء وصيادلة وفلكيّين وكيميائيّين وزراعيّين وصناعيّين إلى آخر السلسلة. فأينَ يمكنُ تصنيفُ هؤلاء حتى تكتمل صورتنا العقليّة في التاريخ؟

---

(١) أركون، المصدر نفسه، ص ٦٥.
(٢) أركون، المصدر نفسه، ص ٧٢.

يقول م. أركون: «إنّ العلاقة بين الحقيقة والتاريخ تسيرُ في اتجاه واحد، بمعنى أنّ القرآنَ يمثّلُ «تنزيلاً» عمودياً من فوق لكلام الله على تاريخ البشر الأرضي. إن القرآن لا يدين بشيء لهذا التاريخ، وإنما هو على العكس يدرجه ويدمجه ضمن صيرورة الزّمن الأخروي»[1].

فهل صحيح أنّ الحقيقة ـ أية حقيقة؟ الاعتقادية؟ أم الاجتماعية المتولدة من بيئة الحياة والمعرفة، بيئة جسدنا العقلي؟ أم التاريخية العينيّة الأشمل؟ ـ لا تتعلّق بالتاريخ العربي إلاّ بعلاّقةٍ واحدة هي العلاّقة الدينيّة العمودية؟ وهل كانت عمودية حقاً، في مستوى التواصل بين عقل النبي وعقل النّاس كافةً؟ ثم بين عقل الناس أنفسهم؟ وإذا كان الأمر كذلك في مخيال، فأين تُخفى الإناسة العربية وعقلها التاريخي، بكل حقوله العينيَّة ووجوهه الواقعيّة/ المثاليّة/ الدينية/ الأسطورية، والمخيالية/ اللامعقولة أو اللاعقلية؟

والحال، ما المسافةُ في الحقل التاريخي بين حقائق مطلقة وحقائق نسبية، مشروطة أو مقيّدة بقيود العقل؟ هل الحقيقة في تاريخنا مطلقة، لا غير؟ يتساءل محمّد أركون: «هل يمكننا القول إن العقل المؤمن[2] داخل منظور الوحي التوحيدي قد عوَّض عن مزعمه المفرط والفادح بأنّه الناقل الوسيط لحكم الله عبر التاريخ الأرضيّ. أقولُ عوَّض عن ذلك عن طريق ترسيخه للإحساس الحاد بالتواصل مع الله الحيّ بيننا، وعن طريق الخضوع المتخشّع للفرائض الشعائريّة وقبوله الساذج بوجود الحياة الأبديّة في الآخرة؟»[3].

نرى أن المسألة الصحيحة تكمن في مدى إمكان توظيف العقل البشري في حقل اعتقادي وحقل انتقادي، وأن العقل المؤمن والعقل غير المؤمن فرضيتان، لا علاقة لهما بتوصيف العقل ولا بتوليفاته. فالعقل بماذا يؤمنُ حين يؤمن؟ إن العلاقة بين الإلهي (عقل الكون) والبشري (عقل الجسد والتاريخ)، أو بين الوحي والوعي، لا يمكن حصر درسها في جانب ثيولوجي، ولا في «بسيكولوجيا التاريخ». وإن العقل الذي يؤمن هو نفسه الذي لا يؤمن، والذي يصدّق هو ذاته الذي يشك ويرتابُ وينتقد. فبأي عقلٍ إذن يعقل العاقلون؟ هنا، لا بد من إحاطة أنثروبولوجيّة وسوسيولوجية بتاريخيّة العقل الإنساني عامةً، وبخصوصيّات العقل العربي المتكوّن انتقادياً واعتقادياً في آن، شيمة كل العقول البشرية الأخرى.

أما الادّعاء بأنّ العقل العربي هو محض اعتقادي فمدحوضٌ في تاريخ التكوّن الحضاري العربي ذاته. إذ هناك مستويات وحقول لكل عقل، ومنها ما يكون تاريخاً انتقادياً لعقل عربي متقابل أو متداخل مع عقل انقياد أو عقل نص ونقل. وهنا في نقد عقلنا التاريخي، لا بد من توسيع شبكات العاقلة أو المعاقلة المعاصرة، وعدم الاكتفاء بالنّظر إلى تاريخنا العقلي وكأنّه محض نقلي، عمودي، أو محض ديني، كما يرغبُ في ذلك علمويّو الغرب وأصوليّوه الاستشراقيون والاستعرابيّون على حدٍ سواء. والحال،

---

(١) أركون، المصدر نفسه، ص ٧٥.

(٢) العقل الكتابي Raison graphique مقابل العقل العلمي التجريبيّ.

(٣) أركون، المصدر نفسه، ص ٨١.

كيف تبدو صورتنا العقليّة في تاريخنا، قبل أنْ ننتقل إلى استقصاء صورتنا الاعتقادية ولامعقولاتـها؟

٥ ـ مأزمُ صورتنا التاريخيَّة

□ ركّز الإخباريّون وكتبةُ الأيام ومدوّنو المقاتل والمصارع، مثلما ركّز أهل التورخة التجميعية ومعظم علماء «تاريخنا»، على صورة الدولة وعقلها السلطوي، وتـركوا صـور المعارضـة وعقلها (أو لاعقلها عند البعض قديماً وحديثاً). فَهُمْ حينَ يأتونَ على «ذكرها» إنما يصفونها بصفة تاريخ شكلي تارةً، وهامشي تارةً. وهم في كل حال، لا يقدّمونها في صيغة رواية تاريخية/ واقعيّة، بل في صيغة رواية خيالية، اعتقادية/ لاواقعيّة، خالية من المعقوليّة، كما يدركونها من منظار التدجين السلطوي.

من هنا انطلق في نظرنا، مأزق التورخة لبعض ما كان؛ فكان مأزم صورتنا التاريخيّة مجسّداً في انفصام معرفي أو في نظرة ثقافيّة معلولة/ منحرفة، إلى ذاتنا، وعبرها، إلى غيرنا. فالراوي لا يروي ما رأى، بل يروي المُعتقد، المُشاع، المُقال أو المُذاع بمذياع «سُلطان». إن الرائي أو الشاهد هو غائبُ تاريخنا. وإنّ مشكلة التورخة العربية، تالياً، ليست محكومة بلعبة التذاكي على طرفيْ الاعتقاد والانتقاد في مجرى تمثّل الـواقع وحسب؛ إذْ هي فـوق ذلك، مشكلة التسلطن عـلى حقول المعـرفة النقـدية والمعتقديّة، وتوظيف هذه الحقول، عبر توصيفاتهـا، في مسار سلطوي سيفيّ لا عقـليّ (هل يعقـلُ السّيفُ؟).

مع ذلك، ما فتىء باحثونا المعاصرون ـ لا العصريّون ـ يسترسلون على طريقـة «الغربـاء عن أورشليم»، في تقديم «صورتنا التاريخيّة» كأنها «صورة دينيّة»، يعتورها بعض النّقد والرأي. فلا يرون فيها صورةً سلطويةً عاريةً مما يُضاف إليها من تلبيسات وتوصيفات مُبتذلة. ومثال ذلك ذهابُ باحثٍ في آخر القرن العشرين إلى معاودة قراءة الإنسانية العربية، في تاريخيّتها، من زاوية القَدَر؛ وتسمية ذلك «بحثاً إپستمولوجياً» في تواريخ فلان وفلان. هذا بالتحديد ما فعله **محمد چلوب فرحان**، وركّز عليه بلا مواربة: «نشأ البحث التاريخي عند العرب بدفع من المرتكزات الدينية، وتمّ رسمُ المخطط المبحثي لمجاله من قبلها. وفرضت دائرةُ الإيمان نوعاً من الهيمنة على بناء النّسق العربي التـاريخي، وزوّدته بموجّهاتٍ إيمانيّة، يخصُّ قسمٌ منها الماضي المتمثّل بالتصوير الديني لبداية ظهور الحياة البشرية (خلق الإنسان) وكشف الحجاب عن أحداثٍ يقترب الكلامُ عليها من البناء الروائي للحـدث التاريخي؛ ويخصُّ القسم الثاني الحاضرَ، التجربة الحياتية للبشريّة (دار الدنيا)، والقسم الثالث يخصُّ المستقبل، رسم نهاية للحياة الدُّنيا وتأشير حدود صورة حياة جديدة (الآخرة)»[1].

ما معنى هذا الكلام؟

١ ـ تجاهل المرتكزات الاجتماعية/ الإناسية للمعتقد الديني عند العرب؛

---

(١) فرحان، محمد چلوب: القَدَر والإنسان، بحث إپستمولوجي في تواريخ اليعقوبي وابن الأثير، بيروت، دار الطليعة، ١٩٨٦، ص ٥.

٢ ـ إخفاء الصلة بين دائرة السلطان ودائرة الإيمان؛
٣ ـ السكوت عن قواعد رواية تاريخ العرب قبل الإسلام وفيه ومعه؛
٤ ـ عدم تحديد راوي الرواية، لمن يبنيها، ومن يُخاطب فيها؟ فالتورخة مخاطبة. والخطابُ التأريخي له حدّان: مخطوبٌ ومخاطَب. فمن يخطب ومَنْ يخاطب؟ السلطان أم الأقوام؟

هذه المسائل التأسيسية في معنى التورخة وإنتاج صورتنا التاريخيّة، لا يعلّق محمد چلوب فرحان عليها أيّة أهميّة. لماذا؟ لأنّه «اهتدى» إلى مفتاح سحري، إلى مسحر اعتقادي، يجلس فيه السلطان أو الإيمان، ومنه يُطلق أرواحاً خيّرة إلى المطهر الانقيادي، ليطارد ويطردَ أرواح الشّر المزعوم من مطهر الدّين/ الدنيا؛ فوجد م.ج. فرحان خارج البيئة العربية وبؤرها السلطوية الطبيعيّة، مخرجاً تفسيرياً، مماثلاً لذلك المخرج الذي كان الطوطميّون والأسطوريّون الإغريق قد وجدوه لأمراضهم في الآخرة ـ القمر المجهول آنذاك ـ، فراحوا يأمرونَ مرضاهم بإطلاق السّهام عليه ليبرأوا مما هم فيه على الأرض. فهل برأوا؟ وهل برأنا، بالقَدَرِ، مما نحن فيه؟ هنا المعرفة تقدير، طالما أن مفتاحها القَدَر. يقول م.ج. فرحان: «وبتقديري أنَّ هناك نَفَساً فارسيّاً يغلّف الأساس الميتافيزيقي الذي حرَّك لتأسيس بناءٍ للحكاية عن هذه الأحداث. . [إنَّه نَفَسُ] الذات الفارسيَّة المهزومة»[1].

ولا ندري لماذا لا يتنبّه فرحان وسواه، كالجابري مثلاً، إلى أنَّ هذه «الذات الفارسيّة المهزومة» وسواها من الذوات البشرية التي دعاها العرب إلى الإسلام أو السلام الروحي، وفتحوا بلادها كمجدّدي تاريخ، لو عُوملت كذوات أو شعوب مهزومة ومغلوبة، لما سمي الفتح فتحاً، بل صُوّر في صورة استعمار، وصار التأريخ في هذا المستوى تورخةً لعلاقاتٍ تغالبيَّة بين قوم وقوم، لا تاريخ علاقات تفاعليّة بين أقوام وجماعات وأمم وشعوب تدفعها ثقافة جديدة مشتركة إلى الانصهار في مصهر تاريخاني جديد، وقابل للتجدُّد.

فنحن من جانبنا ندعو اليوم وغداً إلى صيرورة أمة عربية متحرّرة من ترسّبات صورتها الاستعمارية؛ وإنْ كنا في آخر هذا القرن العشرين نطمح حقاً إلى تحرير أمتنا مما هي فيه، فإنَّ صورتنا التاريخية تحتاج إلى كثير من النّقد العلمي، والتصحيح والتصويب. ونرى أنَّ الوطن العربي ومحيطه العالمي الإسلامي لا يخاطبانِ بغير لغة القرآن والإسلام الحنيف، لغة المؤالفة والإيلاف. وإن مَنْ يفعل عكس ذلك إنما يؤسس، بقصد أو بغير قصد، لحروب وفتن بين إخوةٍ وإخوان. فهل ثمة رؤية اعتقادية للعالم تحرّك م.ج. فرحان وتجعله يلتقي، دون أن يدري، مع م. ع. الجابري في ثلاثيته (نقد العقل العربي)؟ يقول فرحان: «وبتحريكٍ من الرؤية الدينية يتحوَّل البحث التاريخي إلى مشروع إعلان وترويج عن حقيقة فوق إدراك البشر»[2]. وطالما أن الأمر كذلك لدى مؤرخي العصور الخوالي، فما هي الرؤية العلميّة لعالمنا، التي يتسلح بها معاصرونا من مؤرخي العرب، لإعادة النظر في قراءة تاريخنا وتصويب صورتنا فيه، أي جعلها صائبة؟ وما الضوءُ العلمي الذي يستضيئون به في قراءة المكتوب

(١) فرحان، المصدر نفسه، ص ١٤٥.
(٢) فرحان، المصدر نفسه، ص ١٥٥.

والمعيوش، وآثاره الفاعلة/ المنفعلة في حاضرنا وحتى المستقبل؟ وإلى متى سنظلُّ نعلن استقالتنا من الحاضر، واستقلالنا عن المستقبل، والتردّي في مهاوي التناقض، فلا نعطي الماضي الميّت حقّه في الدّفن، ولا نقدّم للحيّ الحاضر، السّاغب، حقه في الغذاء والحياة؟ ونعلن مع ذلك أننا أحياء، ونحبّ أن نحيا باستقلال.

لقد ألمح محمد أركون إلى قراءة پسيكولوجيّة لعقل الإسلام، لتاريخ العقل أو المعقول العربي في الإسلام، كما رأينا. وها هو الأستاذ الدكتور علي زيعور[1] يباشر إعادة النظر في علوم الإنسان عامةً، وخاصة في علم النفس والتحليل النفسي، مستكشفاً في الصوفي «محلّلاً نفسّياً» أو«نفسانياً»بديلاً من المحلّل الفرويدي وممن جاء بعده، حتى لاكان Lacan[2].

هنا، لا ندّعي أنَّ قراءة التاريخ أو تعقله غير ممكنين من الوجهة البسيكولوجيّة. لكننا نرى أنَّ هذا المشروع مشروط بشرطين تأسيسيّين:

أولهما: قيامُ علم التاريخ في منظومتنا المعرفية كعلم عقلي نقدي، دقيق ومحقَّق؛

ثانيهما: تحوّل علم النفس ذاته من علم إنساني رخو ومشتبه به، إلى علم صلب العود، اختباري، كالطب، كعلم اللغة، اللسانة Linguistique أو اللسانة الاجتماعيّة[3] Sociolinguistique مثلاً.

وطالما أنَّ هذين الشرطين التأسيسيين غير متوافرين بعد، فإن هذا القصور لا ينقصُ من القيمة الريادّية لمحاولات علي زيعور، الخلاّقة والإبداعيّة في هذا المجال. فنحن هنا أمام فاتح سُبُلٍ وآفاق، وباحث دقيق في عمق الأعماق العربيّة، يستحقُّ غيرَ نظرةٍ تقويميّة لأبحاثه الدقيقة والكثيرة، وفي غير مبحث. لن نتناول هنا سوى نموذج مبكّر من محاولته المشروعة الرامية إلى تقديم مقروئيّة پسيكولوجية للتاريخ، لصورتنا التاريخية، إذا جاز وصف عقل تاريخنا بصفة الصورة/ أو الصيرورة.

□ ملاحظتنا الأولى في هذا السياق من تحليلنا الإيقاعي، تنمُّ عن اختلاف مقروئيّة علي زيعور، عن مقروئيّة الجابري المُهرْمِسة لكل ما لا يتّفق مع رؤيته الدينيّة/ السياسيّة للدنيا؛ واختلافها أيضاً عن مقروئية أركون وجعيط وسواهما. إنها في جوهرها مقروئيّة فاردة، حتى لا نقول فريدة. فهو يرى، مثلاً، أنَّ «التشيّع في جذوره.. حركة تعني إعطاء النَّفْس لله، والتضحية بالذات خدمةً للدين وللكعبة ولأهل الله وأهل البيت (الكعبة)»[4]. ويرى أن الشيعة «أول كتيبة تشهد الحربَ وتتهيأ للموت»[5]. «أي أن الشيعة هم النّاس المستعدون للاستشهاد والسائرون في مقدّمة الجيش: هم المبايعون على الموت،

---

(١) زيعور، علي: اللاوعي الثقافي ولغة الجسد والتواصل غير اللفظي في الذات العربية، بيروت، دار الطليعة، ١٩٩١.

(٢) زيعور، علي: التفسير الصوفي للقرآن عند الصادق. دار الأندلس، بيروت، ١٩٧٨.

(٣) غارمادي، جولييت: اللسانة الاجتماعية، بيروت، دار الطليعة، ١٩٩٠، تعريب خليل أحمد خليل.

(٤) زيعور: التفسير الصوفي...، ص ٢٢.

(٥) المصدر نفسه، ص ص ٣٨ ـ ٣٩ (عن الفيروزآبادي، ج٢، ص ٣٨١).

المضحّون بأنفسهم، هم الضحايا المقرّبة لله. هم مُلك الجماعة لا يملكون ذاتهم. إنّهم الصوفيّون بالمعنى الذي قلته للصوفي (صفاء)، وهم أصفياء بالمعنى الذي أقوله لكلمة أصفياء، أي صوفيّون. فالصوفيّون والأصفياء واحد»[1]. أما الشيعي فهو الذي أشرط، أي وضع الشرطة/ العلامة (حسب لسان العرب لابن منظور، وقاموس المحيط)؛ وأما وشيع الله فهو كتيم الله، سرّه. والحال، كيف يرى زيعور إلى استشهاد الإمام الحسين بن علي بن أبي طالب، من زاوية پسيكولوجيا التورخة؟ يقول: «قدّم الحسين نفسه ضحيّة للدين. فقد خرج يطلبُ الاستشهاد في سبيل قضيّة رآها إلهيّة. كان يستطيع إنقاذ نفسه وجماعته؛ إلاّ أنّه رفض أنْ يبايع السلطة، فبايع على الموت قرباناً لله أو لقضيّة النبيّ. وهنا نلاحظ أنَّ التشيّع هو استشهاد أو هو التخلي عن الذات ونذرها لله أو لأهل بيته: قدّم الحسينُ نفسه، كما يقول الهجويري (كشف، ص ٢٧٧)، روحَهُ فداءَ الشهادةِ لله»[2]. هٰذه ظاهرة منسجمة ومندرجة في مسلك الفتوّة الذي سلكه والده عليٌّ في موقعة أُحد، حيث ظهر شعار «لا فتى إلاّ عليّ». ومن الزاوية ذاتها، يرى علي زيعور أنَّ حياة الإمام جعفر بن محمد (الصادق) كانت انطوائيّة، وأنّه «كان نمطاً انعكف على الداخل. فالمعوقاتُ السياسيّة وعلاقته السلبيّة بالنّظام وإقامة الجواسيس حوله، والحوادث الضاغطة جعلته ينكفىء للتفكير»[3]. لكنْ إلى أين؟ إلى أي مجال معرفي؟

نرى أن الانكفاء بعد مقتل عليّ في الكوفة، كان في اتجاهين متكاملين، متواصلين: إما الشهادة وإما العبادة، وفي الحالتين، سراً وعلناً، إلى الإمامة أو القيادة الرفيعة للأمة. فهؤلاء الشّهداء/ الشهود التاريخيّون كانوا عقولاً في التاريخ العربي الإسلامي، وكانوا عقولاً (أفهاماً) (مصاديق) للتاريخ. عندهم، وفيهم تتلاقح الإلاهةُ والإناسةُ (الثيولوجيا والأنثروبولوجيا)، ويتعاشقُ الاعتقادُ والانتقاد، ويتماسكُ العلم والعمل في مرجعيّة دينيّة/ دنيوية، يحكمها في مستوى الأمة: عقل النبوّة وعقل الدولة.

ربّما نحتاج في هذا المجال إلى منهجيّة الأنثروبولوجيا السياسية أكثر مما نحتاج إلى علم نفس تاريخي، دون أن ننسى، لحظةً، أن مثل هذا العلم النفسي/ التاريخي هو من صميم العلوم الإنسانيّة وفلسفة العلوم، المنقلبة أنثروبولوجيا (إناسة) في عصرنا.

علي زيعور يقرأ المُتورَخ بمنهجيّة «علم أحوال النّفْس» فماذا يجد؟

ينتقل من درس عقل الاعتقاد إلى درس العقل العبادي/ القيادي، ليكتشفَ أنَّ العقل الديني/ المؤمن باحثٌ وحائر مثله مثل العقل العلمي الريبي:

أ) في تفسير الصادق للقرآن «نجد العقل يفتّش وينقّب، ونجده أكثر حرية في تدبير المعطيات وتحليلها: ففي الوقوف أمام الحروف المقطوعة، في أوائل بعض السُّوَر، تبدو حيرةُ العقل، ثم ـ وهذا الأهم ـ سعي العقل للبحث والتساؤل، بدل الاستسلام والاكتفاء بردّ الصعوبة إلى معجزة»[4].

---

(١) المصدر نفسه، ص ٥٩.
(٢) المصدر نفسه، ص ٤٤.
(٣) المصدر نفسه، ص ٥٤.
(٤) المصدر نفسه، ص ٥٩ ـ ٦٠.

ب) أدّت الخرافة أو الحروفيّة إلى «عبادة الحروف ورؤيتها على أنّها كائنات وهميّة وإعطائها قدراتٍ خارقة وإلحاقها بالأساطير، والنّظر إليها كممثلة لقوىً ولأشخاص ولأفكار عرفانيّة والتعرّف إلى الغيب بواسطتها. ولقد صارت الحروف، بكلمة أخيرة، قوى غيبيّة رُفعت إلى مستوى الله. وبتعسُّفٍ وفَرْضٍ وتخيّل، جعل بعضُ الصوفيّين والباطنيّون من الحروف كائناتٍ أو ملائكة حملة العرش وأولياء و. . . و. . . كان لا بد أنْ يحصل ذلك بسبب أنَّ كل أشكال المعارضة السياسية، الواضحة والديمقراطية، لم تكن مقبولة أو شرعية»[1]. والحال، فإنَّ القطاع الخرافي أو الحروفي يعود قسمٌ منه إلى علم الرّمز أو الرّمازة العربية/ الإسلامية.

ج) يقومُ تفسيرُ الصادق للقرآن على نقل الخارج إلى الداخل، وعلى الاهتمام الشديد بالداخل أكثر من العناية بالواقعي السياسي والمجتمعي[2].

د) هدف ذلك الاستبطان المعرفيّ لنص القرآن كان «تحقّق الذات»؛ ويسوّغ زيعور ذلك التحقق الذاتي بقوله: ولكلٍ الحقُّ في أن يكون مَهْديَّ نفسه أو أن يُحيي في داخله المَهْديَّ وأنْ يخلق ذاته وفق قدراته واجتهاداته»[3].

هـ) إن البداء ـ ما يبدو للإنسان، ما يتبدّى له مناسباً ليبدأ تاريخه بذاته ـ هو «فكرة مرتبطة بالإنسان من حيث علاقته مع الله ومع مصيره وقدرته على تطوير ذاته». ومن هذا التفسير ينطلق زيعور متسائلاً: «أليست فكرة النسخ أو الآيات التي تَنْسَخُ وتلك التي تُنْسَخُ، أطروحةً تقتربُ من البداء؟ والخطيئة والأمل وإمكانيّاتُ الاستنفار والتكفير والتوبة، وما حول ذلك كله، أليس ذلك مرتبطاً بالبداء؟»[4].

و) إن التقيّة عند الشيعة الإماميّة «موقف سياسي، دروب ديبلوماسيّة، تخضع للظروف لا للمبدإ؛ هي ليست عقيدة دينية، [إنها] وسيلة، حيلة عقليّة»[5].

ز) السلطة اختيار ـ شورى بينيَّة ـ بعد فترة وصاية مؤقتة: «لقد كان الإمام الشيعيُّ إمام جماعةٍ من المسلمين. ولم تقدّمه الإمامةُ كسلطانٍ للمسلمين كافةً. ومن هنا، فإنها تعود، بانتهاء عهد الإمام الأخير، إلى النظرية الإسلامية في السلطة؛ لكن مع تشديدٍ على المحتوى الاجتماعي للسلطة، على الاتجاه المحقّق عدالةً للفقراء والمنجرحين. . .»[6].

هنا مرحلتان تاريخيّتان في نظرية السلطة عند الإماميّة:

أولاهما سادها القولُ إنَّ الإمامة حكم مذهبي لا ديني، حكم خاص لا عام؛

---

(١) المصدر نفسه، ص ٦١.
(٢) المصدر نفسه، ص ٦٨.
(٣) المصدر نفسه، ص ٨٢.
(٤) المصدر نفسه، ص ٨٧.
(٥) المصدر نفسه، هامش ص ٨٧.
(٦) المصدر نفسه، ص ٨٩.

وفي مرحلة ثانية: «اتفق فقهاء الشيعة الصراطية (الإمامية) على القول بأن البيعة ضرورة بالتعيين. ولعلها كانت ضرورية حتى قوي الدين؛ ولمّا ترسّخ الإسلامُ صار للبيعة معنىً آخر أي صارت بيد الجماعة. وداخل تلك الجماعة لا فضلَ لأحدٍ على آخر إلّا بالعمل وخدمة الأمة خدمةً ربّانيّة الغاية وعادلةً»(١).

ح) يذهب علي زيعور إلى أنَّ المَهديّ «هو القرآن، والقرآن هو الهادي، المهدي والهداية. والإمامُ الحقيقي هو القرآنُ وحده كما يقرأه أيّ إنسانٍ اليوم، لا كما قرأه فلانُ المحدِّثُ، علتانُ الفقيهُ أو الأصولي أو المفسّر أو الإمام. والتفسير الصحيح هو الذي نفسّره اليومَ، وفقَ طرائق الحياة والنّظر للإنسان والمستقبل»(٢).

لا يخفى أنَّ مقروئية زيعور هذه جديدة تماماً ومُبتكرة؛ فهي تحمل فلسفة «فقه التحرير» الإسلامي، مقابل ما يدعوه غارودي «لاهوت التحرير» المسيحي في عصرنا (الأصوليات، مصدر سابق). أما أساسُ هذه الفلسفة «الفقهية التحريرية» فهو جعل المعنى متعلّقاً - لا بمعاناة تفسيريّة سالفة - بل بمعاناتنا نحن الأحياء، وكل الأحياء، المحتاجين إلى إعطاء معنىً أو روح للعصر. هذا تأسيسٌ لحرّيات خلفنا في التعاطي العقلي العملي مع النصوص والحياة. فهذه النظرة الرياديّة عند علي زيعور هي استئنافٌ لتاريخ حيّ، يتوسّل علم الآفاق والأعماق في معراج معاناتنا ومآسينا البشرية.

ط) الجفْرُ، المنسوب إلى جعفر، والمؤسطر على نواحٍ شتى، يبتكرُ له علي زيعور الصورة التاريخية التالية: «إنَّ الجهل والانظلام الاجتماعي ساهما في بثّ وتسمين بعض المنسوبات الواردات في ذلك الجفر الذي يقدّم حلولاً تطمينيّة وتسكينيّة لمتاعب اجتماعية ومشكلات حياتيّة. وذاك يجعل الجَفْر أقربَ إلى القصص الشعبية الشفهية، لا إلى عمل صادقيّ قدَّسَ اجتهاد الفرد وإعمال العقل في تطوير الواقع ومجابهة المشكلات»(٣).

إلى ذلك، يراعي النظامُ المعرفيّ الإمامي (الصراطي المستقيم) التمرتب الاجتماعي/ المعرفي التالي:

مرتبة		معرفة
● أنبياء (الله)	←	حقائق
● أولياء (الله)	←	لطائف
● خواص	←	إشارة
● عوام	←	عبارة

(١) المصدر نفسه، ص ٩١.
(٢) بالمصدر نفسه، ص ٩٤.
(٣) المصدر نفسه، ص ١٠٩.

ويلفت علي زيعور إلى أن الإمامة (أعلى درجات ولاية الله) فَرْض مذهبي وليست واجباً على كل مسلم؛ فالإمامة مناسبة، أو كانت مناسبة، أو هي الأنسب لمصلحة الدّين والدنيا (تـواحد العبـادة والقيادة)؛ ليتساءَلَ: «وما المانع من كتابة التاريخ باشتراك دون حزازات وتهم وعنتريّات؟»[1]. ذاك أن المَهْديَّة مشروع تباين، مخالفة أو معارضة سياسية لمجرى أحداثٍ جائرة. وأن من الثابت «أنَّ المهدية في التشيّع سابقة على تكوّن الإماميّة. فقد ظهرت الحاجة إلى المَهْديَّة أو اشتد الإلحاحُ على تلك الفكرة مع الكيسانية. والمهديّة العباسيّة هي المهديّة العامة في الإسلام أصلاً، وهي أيضاً من كونهم شيعة كيسانيّة»، ويضيف: «ليس المهدي فكرة مسيحية. . والظاهرة هذه حادث اجتماعي»، «ثم ان النبوّة في الإسلام أصلاً ظاهرة تعرض نفسها على أنها لونٌ من المهدية والرحمة للعالمين كافَّةً، وطـريقة تحقيق تصوّرات مجتمع مثالي»[2].

هنا ينعطف علي زيعور إلى تناول ظاهرة (حادثـة تاريخيـة كالنبـوّة والولايـة والوحي) بمـنظار بسيكولـوجي/ اجتماعي: «المهـديّة فكـرة مثاليّـة داخل النّفس، تسعى لأنْ تتجسَّـد في بناء الفـرد اللامنجرح داخل مجتمع يخلو من الجَوْر، ومفعم بالعدل والمساواة والحرية والكرامة. المهديّة اهتـمام بالإنسانِ، بالإنسان الواقعي وخاصةً بالإنسان المنغلب في مجتمعه والفاقد شعوره بالكرامة والأمن. وفي التشيّع الإمامي، كما في الفكر الصوفيّ، يكونُ الإمامُ الغائبُ أو ما يناظره (القطب) ضرورة نفسيَّة واجتماعية للمؤمن. فتلك الفكرة ظاهرة اجتماعيـة أو نتاج تـاريخي يخضع للدراسـة تحليلاً ومقـارنةً واستنتاجات»[3].

إن إعجاز الوحي يحدث في تاريخنـا، على مستـويات (الغيب/ النبـوّة)، (النبوّة/ الإمـامة)، (الإمامة/ الولاية)، (الولاية/ الخواص)، (الخواص / العوام). إنها بالذات مستويات تمرتب اجتماعي تاريخي في طور ديني معيّن. هنا يتكشّف معنى الوجه الشعبي للمهديّة، المتنـزّلة من خلل التنـاظم الاجتماعي/ المعرفي، في عمليات تناصت وتناصص (حقائق/ لطائف) (لطائف/ إشارات أو رموز)، (رموز/ عبارات)، هي عمليّات التبادل المعرفي بين الخواص أو النخبة، والعوام أو الجماهير: «المَهْديَّة أخيراً فلسفة شعبيّة، فلسفة المنجرحين في المجتمع، تُعاشُ أو هي نظريّة مُعاشة أو معيوشة. إنها نظرية اجتماعيّة ومطلب سياسي وطرائق تحقيقها جماهيريّة، عموميّة، أي تقوم في أساس انغراس كل فرد في وسطه. إنها أفكارية[4] كالخبز اليومي، تسعى دائماً لتحقيقه، ولتحقيقه بطرائق أفضل، متعاونين»[5].

وعليه فإنَّ المهديّة النفسانية صورة للإسلام المثالي أو للمجتمع المثالي الذي يدعو إليه الإسلامُ الإنساني[6]؛ وهي «مَهْدُ عيسى»، صورة أخرى رمزية لربّ البيت الآمن، للأم، للمدينة الفاضلة،

---

(١) المصدر نفسه، ص ص ٢٣٤ ـ ٢٣٥.

(٢) المصدر نفسه، ص ص ٢٣٩ ـ ٢٤٠.

(٣) المصدر نفسه، ص ٢٤٠.

(٤) نفضّل فكرويةً بإزاء «إيديولوجيا» أو أدلوجة (راجع عبد الله العلايلي: أين الخطأ؟ بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٧٨).

(٥) زيعور، تفسير الصادق، ص ٢٤٦ وص ٢٤٧.

(٦) المصدر نفسه، ص ٢٦١.

للطوبى، مدينة العلم (والطوبى[1]: النعمة بالمعنى القرآني، وأطيب ما يقدّمه عقلٌ لعقل). ويختم زيعور قراءته العلميّة لظاهرة التشيّع والمهديّة بقوله: «العقلانية والاجتهاد وفصل الدين عن الدولة عوامل تساعد، في المدى غير البعيد، على إعادة النظر في المفاهيم التي نظنّها مقدّسة، بينما هي في الواقع نتاج تاريخي وظواهر اجتماعية»[2].

□□□

هكذا يقرأ عقلٌ علميٌ عصريّ ظواهر تاريخيّة، ولو كانت دينيّة/ قدسيّة؛ فهو يكتشفها بمنطقه هو، من خلال تفكيك وتقريب من واقع معيوش. إلّا أن العقل الديني، المنفعل بحقلٍ اعتقادي - لا نقدي ولا علمي -، لا يرى الأمور على النّحو هذا.

مثالنا التوضيحي في هذا المستوى من تحليلنا الإيقاعي لتوترات عقل التاريخ في الإسلام، نقصره موقتاً على كتاب نموذجي في تمذهبه السياسي. أشار زميلنا ع. زيعور إلى أنّ الإمامة فَرْض مذهبي، أي مجتمعي جزئي، خاص بنظيمة معرفية، لا يلزم المسلمين كافةً ولا العالم الإسلامي قاطبةً. إلّا أنّ في داخل هذا المذهب مَنْ يرى العكس تماماً، ويقدّم مقروئيّة مليّة، حزبيّة، دينية متنطّحة، ومنقطعة عن «كتابة تاريخ مشترك» سواء بين العرب في عصرنا، أم بين المسلمين أنفسهم والعالمين. يقرّر محمد عطا المتوكل بأن الإسلامَ «أطروحة من أجل بناء الإنسان بشكل أفضل، من أجل تغيير وتصحيح المسيرة الاجتماعية والبلوغ إلى المستوى الأليق»[3]. كلام مثالي لا غبار تاريخي عليه. لكنّه يندرج في حقل التوجيه المثالي للمقروء التاريخي، المناقض للفلسفة الإسلاميّة الواقعية (الدين/ الدنيا، معاملة الأبدان خير من معاملة الأديان)، والمفترض أنّ الإسلام يهتم بدرس (ما ينبغي أن يكون) لا (ما هو كائن)، بحجّة أن ذلك من مهام علمي الاجتماعي والسياسة؛ فيمضي المتوكل قُدُماً في تجريد المثال من واقعه التاريخي، وتقديم صورة شكلانيّة لإسلام لفظي، منغلق، منزّهاً التيولوجيا عن كل خصائص الأنثروبولوجيا. والأمثلة على اهتياجه الفكروي أو فصامه الثقافي كثيرة، منها قوله: «إن القوميّة ليست ظاهرة اجتماعية طبيعيّة بمقدار ما هي اتجاه سياسي تؤمن به المذاهبُ السياسيّة المعاصرة»[4]؛ وقوله المنقول عن سيرة ابن هشام، في تعريف ما يدعوه المواطنية الإسلاميّة، بأن المسلمين والمؤمنين «أمة واحدة من دون النّاس»، وتشديده على أن الدولة الإسلاميّة دولة دينيّة لا غير، وأن السياسة الإسلامية سياسة دينيّة؛ ثم تقريره أخيراً أنّ «حكومة الله في السياسة الإسلاميّة ليست مفصولة عن الإنسان، ولا مستبدّة به ولا مهملة لمصالحه؛ إنها جنباً إلى جنب مع حكومة الإنسان نفسه»[5]. ولا يكتفي محمد عطا المتوكل بهذه المصادرات الاعتقادية لذاته، بل يضفيها على تاريخنا، حاذفاً منه كونه تاريخاً عربياً، مقسّماً

---

(١) قارن بـ «سدرة المنتهى» في القرآن.

(٢) زيعور، تفسير الصادق، ص ٢٦١.

(٣) المتوكل، محمد عطا: المذهب السياسي في الإسلام، بيروت (لا دار نشر ولا تاريخ)؛ في خط محمد باقر الصدر. ص ١٦.

(٤) المصدر نفسه، ص ١١٦.

(٥) المصدر نفسه، ص ١٧٣.

إياه إلى تاريخ إسلامي اعتقادي، تاريخ بعصرين: عصر المعصوم وعصر ما بعد المعصوم. عصر البشر غير موجود، ولا عقل التاريخ، ولا العصر الحاضر حاضر. فلنعرضْ مقولته كما هي:

□ «حيث يوجد في هذا العصر رجلٌ معصوم على رأس التجربة الإسلاميّة، هذا الرجل هو النبيّ (ص) والوصيّ (ع). . . في هذا العصر يكون الحاكم المطلق هو المعصوم، له الحاكميّة في تطبيق الشريعة وممارستها، وله الحاكميّة في قيادة التجربة الإسلاميّة وتوجيهها؛ هي حاكميّة واسعة وعريضة تشمل حتى أموال النّاس بل وحتى أنفسهم بمعنىً من المعاني»[1].

□ في عصر الغيبة، ما بعد الإمام المعصوم، يُعمل بمبدأ «ولاية الفقيه»، إذْ أنَّ الحاكميّة بعد المعصوم تكون للفقيه الجامع الشرائط. . الذي بلغ مرتبة (الاجتهاد) في استنباط الأحكام من مصادرها. هنا ينقل المتوكّل عن الفارسية (المحقق النائيني: حكومت إز نظر إسلام، ص ص ٩٩-١٠٠): «كذلك في عصر الغيبة فإنَّ ترجيحات النائب العام عن المعصوم - عجّل الله تعالى فَرَجه الشريف - أو المأذونين من قبله، لا محالة لازمة بمقتضى النيابة الثابتة لهم»[2].

□ يستخلص من هذه المذهبة للتاريخ أنَّ الإمام هو القائد الديني/ السياسي الذي ترجع إليه الأُمّة في أمورها العبادية والسياسية، ويكون قراره نافذاً في المجالين. وللإمام مواصفات، أبرزها: الفقاهة (علم بالشريعة)، العدالة، الكفاءة. وينبّه المتوكّل إلى وجود فرق كبير بين «ولاية الفقيه» و «ديكتاتورية الحكم الفردي المتسلّط والمستبدّ»؛ فهي «ضمن دائرة أحكام الشريعة الإسلامية»[3]. لكنّه ينسى أن ينبّهنا إلى الفرق بين عقل الداعيّة حين يقرأ التاريخ، وعقل العالم، ويتناسى أية إشارة إلى ما حدث في هذا التاريخ المكتوم والمكبوت منذ حرب البصرة الأولى إلى حرب البصرة في عصرنا.

□□□

نعتذر عن هذا الخروج الآني من عقل التاريخ، ونعودُ إلى تاريخيّتنا وصورها، لعلنا نرى البشرَ كما هم، ولو كان ذلك من نتاج رؤية مخالفة. يذهب مونتغمري واط M. WATT مذهباً إناسيّاً في استقراء الواقع السياسي العربي واستنباط مقوّمات التكوّن الإسلامي. فيلفتُ إلى وجود القبيلة بقوانينها وعاداتها وتقاليدها، وإلى ظهور الإسلام في نطاق تاريخي قَبَلي. ويرى أنَّ البنية السياسية للدولة الإسلاميّة (حكومة المدينة، ثم الخلافاتُ السياسيّة) كانت في حالة توافق شامل مع الأفكار السابقة للإسلام[4]. لقد مرض النبيُّ أقلَّ من أسبوعين، وتوفي في ٨ حزيران/ يونيو ٦٣٢ م. ويبدو أنّه لم يفرضْ حلاً «إذْ أنَّ التقليد العربي المعتاد ينصُّ على اجتماع مجلس القبيلة بعد وفاة الشيخ، ولا تُقبل أية محاولة مسبقة لحصْر اختيار المجلس»[5]. ومن المسلّم به أن الخليفة هو الخَلَفُ الذي يمارس السلطة، وأنَّ الرسول قد

---

(١) المتوكل، المصدر نفسه، ص ٢٠٠.

(٢) المتوكل، المصدر نفسه، ص ٢٠٧.

(٣) المتوكل، المصدر نفسه، ص ٢١٤.

(٤) واط، مونتغمري: الفكر السياسي الإسلامي، بيروت، دار الحداثة، ط١، ١٩٨١. (انظر للمؤلف نفسه: محمّد في مكة، محمّد في المدينة، بيروت/ صيدا، دار المكتبة العصرية).

(٥) المصدر السابق، ص ٤٩.

توفّر لديه «أربعة وثمانون مساعداً كانوا ينوبون عنه في بعض المسائل وكان كلّ منهم يدعى خليفة»[1].

إذاً، لماذا ظهر لقب خليفة بمعنى نائب أو مساعد، ولم يؤخذ بألقاب أخرى كالشيخ والرئيس والأمير والإمام والملك؟ تحديداً، لماذا لم يؤخذ بلقب «الإمام» الذي كان دوره محصوراً في إمامة الصلاة، على ما يبدو؟ وطالما أن منصب الإمامة مركز عبادة وقيادة، فلماذا لم يكن موقع العبادة الدينية كافياً، في حينه، للتدليل على مقام القيادة السياسية للجماعة؟

رسمياً، في مستوى الدولة، لم يؤخذ بلقب «إمام»، وتالياً لم تتطور السلطة تطوراً إسلامياً محضاً. فقد كان هناك تاريخ عربي مشترك قبل الإسلام؛ كان هناك القبائلُ بحواضرها وبواديها. ولكل هذا ضغطه في تكوين عقل سياسي/ تاريخي لدى العرب. فقد فُهم أن الخليفة هو خليفة رسول الله أولاً، نائبه، القائم مقامه، وصيّه الذي يصل بينه وبين الناس. واسترجع عمر بن الخطّاب من السّجل القَبَليّ لقب أمير ـ الذي يأمر بالكلمة والسّيف ـ، لكنّه استضاف إليه الحالة الجديدة للعرب «المؤمنين»؛ فإذا بأمير العرب قبل الإسلام، هو «أمير المؤمنين» في الإسلام المبكّر. فعُرِف خلفاءُ الرسول الأربعة بلقب «أمراء مؤمنين» ووصفوا لاحقاً بصفة «راشدين» ـ ترسيماً لسلطة يرغب فقهاؤها في ترشيدها. هكذا، نرى أنَّ الانقلاب القَبَلي قد بدأ في عهد الرّسول الذي كان له «ما يناهز الإثني عشر ألفاً من الصحابة»، حسب روايات. إنما المقصود هنا بالصحابة جميع المسلمين الذين عايشوا الرسول وصاحبوه. إلّا أنَّ الصحابة بمعنى أصحاب القُدمة والخاصة المقربّة من الرسول، فقد كانوا أقلّ بكثير. وما الأربعة والثمانون صحابياً مساعداً، الذين يشير إليهم مونتغمري واط، سوى خاصّة الصحابة الذين كانوا يصلون محمّداً الحيّ بالنّاس، وكأنّهم «خلفاؤه». إن مالكَ السلطة هو الذي يسمّي. ولئن كان مفهومُ النبوّة واسم النبي (محمد) معروفاً لدى العرب قبل الإسلام، فإنَّ تسمية «رسول الله» مبتكرة وجديدة على «العقل الأعرابي». كذلك الحالُ بالنسبة إلى لقب «الإمام». وكان هؤلاء المساعدون/ الخلفاء موجودين في عهد الرسول، ومن خيرة صحابته؛ فكانوا بمواقعهم الدينيّة/ السياسيّة يرمزون إلى توزيع السلطة الجديدة على بعض القبائل الداخلة أو المدعوة إلى الدخول في الإسلام.

إن نظريّة المُلك العربية القبليّة لم تتبدّل في الإسلام، إنّما ظنَّ البعضُ ـ ومنهم القرّاء الهامشيون في قبائلهم، كالمثقّفين العرب في عصرنا ـ أنّ الشورى ستشملهم؛ وظنَّ «رؤساءُ القبائل» الآخرون، أو مفكّروها ومثقّفوها، أن حظّهم مع السلطة الجديدة سيكون أوفَرَ بعد غياب النبيّ. من هنا، في رأينا، تبدأ خيوط «الردّة» السياسية في الظهور، وتُسجَّلُ الملامحُ الأولى لمحاولات قلب الخلافة مُلكاً ـ وليس فقط مع معاوية الذي كان مساعداً في عهد الرسول، ووالياً أو عاملاً في ظل أبيه وأخيه، ثم وحده، على الشام، حين انقلبت السلطة لصالحه بعد صفّين. إن هذه الإشارة الدقيقة فاتت علّامة القرن الرابع عشر م، عبد الرحمن بن خلدون، الذي اشتغل بلا فلسفة، على عقل تورخة عامة، فذهب في مقدّمته إلى أن معاوية «قلبَ الخلافةَ مُلكاً»، وهي الآن تفوت الكثيرين ممن لا يزالون ينسجون على منواله المتفاوت. فالتسمياتُ رموز ودلائل، مشيراتٌ إلى حالات تاريخية ووقائع. فالشيعة، مثلاً،

---

(١) المصدر نفسه، ص ٥١.

أخذوا من الفكر الإسلامي المبكّر مفهوم الإمام ـ إمام الصلاة، إمام العبادة ـ وحاولوا بالممارسة، وربّما دون تنظير يُذكر في مرحلة مبكّرة (من محمد إلى معاوية)، قلب مفهوم إمام الدين إماماً سياسياً، دنيوياً، سلطاناً أو خليفة. وهذا ما لم يحدث، بعد عليّ، في أي تاريخ؛ فجرى تمثّله في تاريخ اعتقادي، في مذهب سياسي دعوي.

لقد لُقّب عمر بلقب «أمير المؤمنين»، بعدما كان سلفه أبو بكر الصّدّيق قد عُرف بلقب «خليفة رسول الله»، إذْ كان واحداً من خلفائه ـ بمعنى مساعديه الكثيرين جداً. وما المجتمعون في السقيفة سوى قلّة مميّزة منهم، غابَ عنها عليّ أو ربّما غُيّب، وُضع خارج المجلس الجديد، مجلس الأوصياء أو «النوّاب». ومع تطور مسار انقلاب الخلافة ملكاً إلى آخر مداه (من تعيين الخليفة في مجلس نوّاب مصغّر جداً، إلى توريث الخليفةُ المُلْكَ لواحدٍ من أبنائه أو آله)، وكذلك مع ظهور المسار المعارض لهذا الإنقلاب، وظهور المفهوم الإماميّ للقيادة السياسية، على قاعدة الوصيّة والحق الإلهي (علي، الحسن، الحسين، علي بن الحسين، الخ. سنعود إلى هذه المسألة)، لم يعد إسم الخليفة يرتبط بالنبي، بل بالله. إنه «خليفة الله» في السلطة التاريخية، و«وليّ الله»، «وصيّه» في السلطة الاعتقادية. ومع العباسيّين صار الخليفة يوصف كأنه «ظلّ الله على الأرض» ـ والله أعلم. وربما لم يأخذ القرشيّون من الإسلام القيادي سوى مظهره العبادي، المتكيّف مع طقوسهم ورمزيّاتهم، ليوطدوا به، ومن خلاله، موقعهم القيادي بين العرب. فباستثناء أبي بكر وعُمَر، لم يحكم العربَ أحدٌ ـ منذ محمّد حتى سقوط بغداد سنة ١٢٥٨ م ـ سوى المتحدّرين من قصيّ، مجمّع العرب في مدينة مكة، المقدّسة في ظلّه[1]. واليوم، أليس الحُكْمُ مُلكاً وامتلاكاً في معظم الأنظمة إن لم يكن في كل الأنظمة العربيّة؟

لا يخفى أنَّ الخلافة المبكّرة كانت تعني اتحاد قبائل، هيئةً من رؤوس قبائل متحالفة مع خليفة، وأنَّ المسار الانقلابيّ للخلافة كان ينمو بقوّة، وأحياناً بسرعة مذهلة، ولا سيما عشية بلوغه ذروته بعد حرب البصرة (الجمل) وصفّين، وخصوصاً بعد انقلاب مصر لصالح معاوية، وتصفية عليّ للخوارج، المنقلين عليه كخليفة (لا حكم إلّا بالله؛ وبدا كأن معاوية قد استرجع شعارهم لحسابه وعلى طريقته: **لا خلافة إلّا من الله**؛ وهذا ما يقول به الإماميّون، ولكنْ لعليّ وبنيه).

□ من الحقّ القَبَليّ إلى الحقّ الإلهي، كان المسارُ السياسي العربي يُنتجُ حقائق تاريخية واعتقاديّة جديدة. وإن العقل العلمي العربي مدعو اليوم وغداً لقراءة «ما كان ـ كما كان»، لا كما تأمثلَ وتمذهبَ فقط. إذْ من الواضح أن الحكم الأموي استلهم الأفكار العربيَّة في بناء دولةٍ تستظلّ بالإسلام، وأنَّ الاعتراض الرئيس عليه إنما كان يكمنُ في وصفه بالابتعاد عن الطرائق «الإسلامية» في التفكير. هذا الابتعاد لم يكن ابن ساعته الأمويّة؛ هذا إذا لم يُنْسَ أنَّ الأمويين كانوا في سلطة مكّة قبل النبوّة، وأنّهم «قاوموا» النبوَّة بوصفها قيادة متداخلة مع عبادة، ثم «قاتلوا» النبوّة بوجهيها العبادي/ القيادي، إلى أن كانت تسوية الأمان (مَنْ دخل مكّة فهو آمن، ومن دخل الكعبة فهو آمن، ومن دخل بيت أبي سفيان فهو آمن الخ.). أي العودة إلى أمانِ قصيّ، الجد المؤسس والمجمّع للعرب في مدينة مقدّسة، ومساواة

(١) جعيط، هشام: الفتنة، مصدر سابق، ص ص ١٨ ـ ١٩.

البيوت في الأمان (بيت الله وبيت الإنسان). وهكذا «بقي منصبُ الخليفة، رغم حجم الأمبراطورية، في صورة المعطيات الأقرب إلى زعيم القبيلة البدويّة»[١]. فلم يكن في مقدور السيّد عموماً أن يأمر أبناء القبيلة، بل كان عليه أن يقنعهم. إذْ كانت سلطة السيّد مقيّدة بسلطات ووظائف مسندة إلى رجال آخرين: ففي الحرب تُسند القيادة بقرار خاص ويُجدَّد سريان مفعولها بأجلٍ مرسوم. ويبدو أنَّ من الشائع عدم قيادة السيّد القبلي للحرب، وأنَّ بعض القبائل كانت، قبل تبنّيها أي مشروع جديد، تستشير الكاهنَ الذي كان يستأثر بسلطةٍ ما على حساب السيّد[٢]. وأن معاوية الذي يُنسبُ إليه قولان معبّران بين أقوال كثيرة (نحن الزّمان ـ أي التاريخ ـ مَنْ رفعناهُ ارتفع ومَنْ وضعناه اتّضع) و (لو كان عدوي بيضاً نمبرشت لحسوتُه حسواً)، كان دبلوماسياً بارعاً وسياسيّاً محنّكاً، من سلالة قياديّة، تنقصُه الهالة العباديّة التي كانت لأهل القُدمة والصحابة. كان معاوية بن أبي سفيان من الطلقاء (الذين رفضوا الإسلامَ وقاوموه قبل تسوية الأمان). ولكنْ، كما هو الحالُ في كل تاريخ بشري، عندما لا تتحول العبادةُ إلى قيادة، تستقرُّ القيادةُ في البيت الذي يبحث عنها ويقاتل لامتلاكها، وينتصرُ كمالكٍ جديد. يلاحظ م. واط أنَّ معاوية «ورث عن محمَّدٍ منصبَ القائد العسكري، ورافق قيادة الخلفاء للحرب، وقاسمهم حقَّهم في إجراء العديد من التعيينات الفرعيّة لإدارة الولايات التي بلغها الفتح»[٣]. لقد كان الأمويّون في عقل التاريخ العربي، حتى أنَّ معاوية أعلن أنَّهم، هم لا سواهم، «عقل التاريخ». وظنَّ البعضُ أنَّ الخلافة ظاهرة عبادية، عطاء إلهي كنبوّة أو إمامة، وأنها في أحسن حالاتها الاعتقادية ظاهرة جهادية/ استشهادية؛ فكان مولد مأساتهم مقترناً بهذا العقل الاعتقادي اللاتاريخي؛ ولم يَبْقَ أمامهم سوى تطوير معارضة تاريخية، فكرية/ سياسية، ما فتئت قائمةً حتى اليوم ولو في صورة تاريخ آخر (ميتاتاريخ)، في صورة أقليّة إسلاميّة، مثلما كانت في كل مراحل تاريخنا العربي السابقة، وما زالت تقدّم سلاسلَ وموجات من الشهداء (لبنان، إيران، أفغانستان)[٤]. إلاّ أنَّ بعضاً آخر فهم أنَّ الخلافة مظهر قيادي يستخدم العبادَ والعبادة؛ وأدرك، منذ وفاة محمّد إنْ لم يكنْ قبلها ولو بشكل لاشعوري، أنَّ الخليفة هو خَلَفٌ لمحمَّدٍ في قيادة الدولة. البعضُ الأول تمثّل في القرّاء، قرّاء المدينة والكوفة ومصر والبصرة الخ.؛ وتمثّل في الشيعة زمنَ عليّ، وبعد اغتياله في ١/١ سنة ٦٦١ م. والبعض الآخر، الأكثر، فهمَ أنَّ الغلبة في التاريخ للبيت الأقوى، للفرد الأميز والأبرز الذي يتحلّى بقدرات خاصة داخل بيته وفي عشيرته وقومه وأمته. ذاك أنَّ هذه الفكرة عربيّة صرفة، من صميم المنظومة المعرفية العربية قبل الإسلام، لم تتغيّر، بل تبدّل إسمها مؤقّتاً، «أهل القِدْمة والصحابة»، وصارت تُقاس اعتقادياً وإعلامياً بمقاييس نظريّة دينية، وتاريخيّاً بمقاييس الصراع والاحتراب السياسي، «إنّما أُقاتلكم لأتأمّر عليكم...». والواقع هناك شعور غير ديمقراطي ينتابُ الخاصّة أو النخبة في كل اجتماع بشري، في كل جماعة تنتج أميراً، قائداً، إماماً، من وسطها، ليكون سيّدها/ زعيمها/ أي كفيلها/ ضامن

---

(١) واط، مونتغمري، الفكر السياسي الإسلامي، ص ٦٠.

(٢) المصدر نفسه، ص ٦١.

(٣) المصدر نفسه، ص ٦٢.

(٤) راجع عن الأزمنة القديمة: مقاتل الطالبيين، لأبي الفرج الأصفهاني، بيروت، دار المعرفة، ب.ت.

وحدتها وسيادتها، رب بيتها (بيت الكعبة لله وللناس؛ أما بيت الرئاسة، بيت الآل، فمن النّاس ولبعض النّاس). وهنا يتجلّى لنا أن فكرة الإمام الشيعية هي في آنٍ فكرة عربيّة، طوّرها الإسلامُ التأسيسي من خلال ظاهرة إمام الصلاة وأراد الشيعة تطويرها على منوالهم، لتغدو ظاهرة قيادة، ولو في المستوى الاعتقادي. ونرى أنَّ من الممكن، من هذه الزاوية ـ مقاربة العبادة والقيادة في الإسلام وارتباطها بمنظومة المعرفة القبليّة العربية ـ، درسُ ظاهرة السلطة في ضوءٍ جديد؛ فيمكنُ مثلاً النَّظَرُ في حركتي الشيعة والخوارج بوصفهما استجابتين متعاكستين لوضع واحد، أنتجه تحوّل العرب إلى نخبة عسكرية في أمبراطورية كبرى. هنا يلاحظ م. واط: «وإذْ يشعرُ الشيعة أنَّهم في غير مأمن، يتوجّهون إلى زعيم مُبَارك، باحثين عنده عن النّجاة، بسبب جذورهم الضاربة في الفكرة العربيّة الجنوبيّة عن القرابة المقدّسة»[1].

في المقابل، كيف كانت صورةُ المؤسسة الدينية؟

□ كانت تضمُّ ممثّلي الشّريعة المشهود لهم والبنية الفكرية المرتبطة بهم ـ هؤلاء هم العلماء. وكان العلماء يشرفون على التعليم العالي المتشكّل حديثاً، ولهم اختصاصاتٌ شتّى؛ غير أنَّ الشريعة ظلّت جوهر التعليم الإسلامي العالي لأسبابٍ أصبحت جليّةً الآن[2]. ففي الغالب يتولّى الحكام أمرَ تعيين علماء الدين (أصحابه)، أعضاء المؤسّسة الدينية. وهذه الأخيرة كانت تجد منافسها متمثّلاً في «الكتبة» أي في المراتب المختلفة من الإداريين المستخدمين مباشرةً من قبل الحاكمين أو المؤسسة الحاكمة. بكلام آخر نقول إنَّ السلطة كانت تقرُّ بسيطرة الشريعة على بنية المجتمع؛ لكنّها كانت تجتذبُ إليها علماء الشّرع وغير الشّرع، مما كان يجعل العامّة تشعر «أنّ العلماء انحازوا نهائياً إلى صف السلطة». إلى ذلك، كانت الطُّرُق تمارسُ وظيفةً مهمّةً في جعل العامّة تتقبَّل قدَرَها السياسي. يلاحظ م. واط: «أنَّ هذه العلاقة بين العلماء وعامّة الشعب، خصوصاً في المدن، كانت عاملاً مهماً في توازن الأمبراطورية. وأنَّ العلماء أنفسهم بقدر ما كانوا يدعمون الحكومة، كانت تزداد قدرتهم في كسب دعم العامّة للحكومة»[3]. ويرى أن الشريعة لا تُقارن بالتشريع الحديث، لأنَّها في جوهرها قانون مثالي؛ فهي في واقعها نُظُم مثاليّة للسلوك تتمُّ في أفقٍ أوسع من أي تشريع حديث، إذْ أنَّها تشتمل على مسائل الصحة والسلوك وفروض العبادة. أما سلطة البشر الوحيدة في مجال الشرع، فتنحصر، برأي واط، في «الاجتهاد» الذي يتضمّن تطبيق الشريعة على الحالات المستجدّة؛ والعلماء الدينيّون هم المجتهدون الوحيدون في الشريعة. ويذهبُ واط في خلاصاته إلى أنَّ الفكر السياسي الإسلامي «يخلو من ذِكْر فعليّ لحقوق الإنسان أو مفهوم الحرّية». فمفهوم الأخوَّة، «إنما المؤمنون إخوة»، لم يتعدَّ مفهوم تعاضد القبيلة العربية؛ ومفهوم الإجماع الذي يعني «قبولاً نظرياً بما قبلت به أغلبيّة الجماعة عمليّاً»، كان في واقعه التاريخي بين نموذجين: نموذج «اتفاق هيئة صغيرة من الخاصة»، ونموذج «اتفاق هيئة صغيرة من

(1) واط: المصدر نفسه، ص ص ٨٢ ـ ٨٣.

(2) المصدر نفسه، ص ٩٥.

(3) المصدر نفسه، ص ١١٥.

الفقهاء»؛ ولم يرتدِ أبداً الرداء الديمقراطي لمفهوم «اتفاق الجماعة الإسلامية بأسرها»[1].

□□□

□ وبعد، لا بد من استضاءات تاريخية لما كان عليه العرب عشية ظهور الإسلام، ولما صاروا عليه في الإسلام المبكّر، الوسيط، المتأخر[2]. فماذا كانت صورة التاريخ العربي السلطوي قبل اتصال عقل النبوّة بعقل الدولة؟ وكيف تطوّرت؟ وهل أدخلَ الإسلامُ العربَ في مسار سياسي تاريخي جديد، منقطع عن تكوّنهم القَبَلي؟

يعود كلُّ مؤرخي الإسلام المبكّر إلى مكّة. فماذا كان في مكّة؟

«نزاع بين بني هاشم وبني أميّة على الرئاسة في مكة [قبل الإسلام]، ثم على الرئاسة والزعامة في الإسلام، آذى الجاهليّين كما آذى المسلمين؛ ونزاعٌ بين أُسرٍ أُخرى»[3]. ويُنقل عن إبن أبي الحديد قوله في شرح نهج البلاغة (ج٢/ ٢٢٠، ج٣/ ٣٨٢): «هذه عداوة قديمة النَّسَب بين عبد شمس وبني هاشم. وقد كان حربُ بني أميّة نافرَ عبد المطلب بن هاشم، وكان أبو سفيان يحسد محمّداً وحاربه».

لكنْ، كيف كان الحكمُ في مكّة؟

«فالحكم في مكّة إذاً حكم لامركزي، حكم رؤساء وأصحاب جاه ونفوذ ومنـزلة تُـطاع فيها الأحكام وتنفّذُ فيها الأوامرُ، لا لوجود حكومة قويّة مركزيّة مهيمنة لها سلطة على أهل مكّة، بل لأنَّ الأحكام والأوامر هي أحكام ذوي الوجه والسنّ والرئاسة والشرف»[4]. وكان لمكّة مجلس يجتمع فيه «ملأ المدينة» أي الرؤساء الكبار للتداول في الأمور والتشاور فيما بينهم في شؤون السلم والحرب. وقد عـرف مجلسهم هذا بـ «دار النـدوة»، وهو مجلس عـلى نمط مجالس بنـاها قُصيّ لنفسـه حوالي سنـة ٤٤٠ م.؛ ولكنّها ما لبثت أنْ صارت في أيامه نادياً لقُريش يقصدها الرؤساءُ ويلجُها أصحاب الحاجات والظلامات، حتى صارت قُريش لا تبرم أمراً في حروبها وأمورها إلاّ بها، وفيها يـزوّجون مَنْ أراد التزويج، ويُلبسون الفتاةَ درعها دلالةً على بلوغها سنّ الزواج، ويُدفع اللواءُ إلى القادة الذين يعيّنهم ملأ مكّة للدفاع عنها، فيحمل عنهم رايتهم، شعارهم في الحرب، الخ[5].

مقابل القيادة، كانت مكة مدينة عبادة وتجارة: «وقد أسهمت نسوةُ مكة في التجارة، فكانت أم أبي جهل تاجرة تتعاطى بالعطر والطيب، وكانت هند زوجة أبي سفيان تاجرةً تتاجر مع «كلب» النّازلين في بلاد الشام، وكانت خديجة [بنت خويلد] تاجرة معروفة وترسل الأمناءَ للاتّجار على حسابها. وقصّة إرسالها الرسول في تجارتها، معروفةٌ في السِّير. ولما عاد أبو سفيان من الشآم، دون أن تقع أمواله في أيدي المسلمين، كانت نسوة قريش التاجرات في جملة مَنْ التفَّ حوله لمحاسبته على أرباحهن وما صار

(١) واط، المصدر نفسه، ص ص ١٢٨، ١٣١، ١٣٣.
(٢) علي، جوادّ: تاريخ العرب في الإسلام، بيروت، دار الحداثة، ط١، ١٩٨١.
(٣) المصدر السابق، ص ٧٠.
(٤) المصدر نفسه، ص ٧٣.
(٥) المصدر نفسه، ص ٧٤.

من نصيب كل واحدةٍ منهن»[1].

□ أشرنا (في فقرة: فلسفة المسائل الموقوفة) إلى مظهر التسمية وموقعها في منظومة العبادة. هنا هنا نسترجع من العلاّمة جواد علي ما أخذه عن الإخباريّين (المصدر السابق، ص ص ٩٤ ـ ٩٥)، الذين ذكروا أسماء عدد من العرب عرفوا قبل الإسلام بإسم «محمّد»: محمد بن سفيان بن مجاشع التميمي، محمد بن عنوازة الليثي الكناني، محمّد بن بلال بن عقبة بن أميحة الجلاح الأوسي، محمد بن حمران بن مالك الجعفي، المعروف بالشويعر، محمد بن مسلمة الأنصاري، محمد بن خزاعة بن علقمة، محمد بن حرماز بن مالك التميمي، محمد بن الحرث، محمد بن عمر بن المغفل، محمد بن ربيعة، محمد بن مسلمة، محمد بن الحرث ـ هؤلاء أدركوا الإسلام. وأول مَنْ تسمّى باسم محمد في الإسلام هو محمّد بن حاطب[2]. وهنا دحضٌ لرواية تقول إن إسم محمّد لم يكن معروفاً لدى العرب قبل الإسلام، وتأكيد على أن العبادات شعائر طقسية أو نُظيمات ثقافية/ معرفية كانت حيّة وفاعلة في تاريخ العرب وعقليّتهم عشية ولادة الإسلام. ومنها العقيقة[3]: «من العادات التي كان يُراعيها الجاهليّون حين ولادة مولود لهم. وتكون عادة في اليوم السابع من ميلاد الطفل. وفي هذا اليوم يذبحون الذبيحة التي يسمّونها العقيقة ويحلقون شعر الطفل أو بعضه ويمسحون شعر الطفل الباقي أو رأسه بدم العقيقة، ثم يُعلنونَ إسم المولود. وهي من العادات التي أقرَّها الإسلام»[4]. ومن المعروف عن المؤرخين أنَّ عبد الله لم يتزوج امرأة أخرى غير آمنة، وأنّه لم يعقب ولداً غير محمّد وبه كُني؛ وأن وفاة عبد الله كانت في يثرب (المدينة لاحقاً) بحمّى الملاريا وأنَّه دُفن فيها. أما محمّد فقد ولد في مكة، يوم الإثنين ١٢ ربيع الأول من عام الفيل (نيسان/ إبريل ٥٧٠ أو ٥٧١ م)؛ وشهد حرب مكة في مقتبل شبابه: «ولما كان محمد في الخامسة عشرة أو في العشرين من عمره... وقعت تلك الحرب بين كنانة وقيس عيلان، بسبب قتل البراض بن قيس الكناني لعروة بن عتبة الهوازاني في هذه الأشهر [الحُرُم]...»، «واستمرّت الحربُ متقاطعةً أربع سنوات إلى أن انتهت بصلح، وقد شاهدها الرسول واشترك فيها أو اشترك في بعضها. وكان عمله يومئذ جمع السّهام التي ترسلها هوازن على قومه، وتقديمها إلى أعمامه لرمي هوازن بها. ويُقال أنه اشترك هو نفسه برمي السهام فيها. وعرفت هذه الحرب بـ«حرب الفجار»، لأن العرب فجرت فيها بحربها وخرجت على الحُرمة والمُقدّسات بحربها في تلك الأشهر الحرام»[5]. كما شهد محمد حلف الفضول في دار عبد الله بن جدعان، الذي عقده بنو هاشم وزَهْرة وتيم وبنو أسد بن عبد العزى لإعادة السكينة والطمأنينة إلى هذه المدينة المقدّسة: «فتعاقدوا وتعاهدوا وتحالفوا على أن يكونوا مع المظلوم حتى يؤدّى له حقّه، وألاّ يتركوا مظلوماً بمكة من أهلها أو من غيرهم من سائر النّاس إلاّ قاموا

---

(١) المصدر نفسه، ص ص ٧٨ ـ ٧٩.

(٢) راجع: اللسان، ٤/ ١٢٥؛ تاج العروس ٢/ ٣٣٩؛ الاشتقاق لابن دريد، ص ٩؛ الطبقات لابن سعد، ١/١ ص ١١١؛ السيرة الحلبية، ١/٩٥.

(٣) قارن بالتحنيك، وانظر مادة حنك وتحنّك في لسان العرب لابن منظور؛ وقارن بالمولد وعيد المولد والميلاد وما فيه من احتفالية عبادية.

(٤) علي، جواد: تاريخ العرب في الإسلام، ص ص ٩٦ ـ ٩٧.

(٥) المصدر نفسه، ص ص ١٣٤ ـ ١٣٥.

معه، وكانوا على مَنْ ظَلَمَه» (المصدر نفسه، ص ١٣٥).

هذه إضاءة مهمّة لصورة السلطة التاريخية بمرتكزاتها العبادية/ القيادية والتجارية/ السياسية المتلازمة، حيث لا تغيب صورة العلاقة بين المال والسيف في بناء السلطة المقدسة، ولا بين المال والآل (البيت) في تعيين المرتبة الاجتماعية السياسية للفرد. ذاك أن الجدّ المشترك، قُصيّاً، الذي أقرّ نواة الأمة في مدينة آمنة، جامعة، مقدّسة (مكّة)، يشكّل نموذجاً مثالياً عينيّاً لتاريخ تتجدّد صوره (حلف الفضول قبل الإسلام)، (أمان محمد النبيّ لمدينته وآله ولكل الناس). ومحمّد ذاته فَرْد نموذجي من المثال العربي المشترك تاريخياً بين كل العرب، تكسّب بالاشتغال بالبيع والشراء في مكّة والحجاز واليمن، عندما قارب الخامسة والعشرين، قبل المبعث وقبل أنْ يتزوج من خديجة: «وكانت هذه التجارة السبب الذي وصل بين محمّد وخديجة وربط بينهما برابطة الزواج». وكانت خديجة قد تزوجت قبله مرّتين، وقد أحبّته فكيف لا يتذكرها بعد وفاتها؟ «ومن دلائل حبّه لها وتعلّقه بها أنّه لم يتزوج امرأةً أخرى في حياتها» (المصدر نفسه، ص ١٤٥). هنا نتساءل كيف يفوتُ الدكتور جواد عليّ، وهو العلاّمة الخبير بتقاليد النساء العربيّات الشريفات، أن يشير إلى أنّهن كُنَّ يخطبن الرجل ويشترطن عليه عدم زواج امرأة أخرى معهن؟ إنها مسألة تقليد تاريخي لا مسألة نفسية وجدانيّة. أما النبوّة المحمدية فقد بدأت بعد الزواج، برؤيا ممهدة لوحي ـ رؤيا صادقة/ حسنة/ صالحة ـ استغرقت ستة أشهر، وعُدَّت جزءاً من وحي ونوعاً منه. إلى ذلك كان النبيّ يمارس ما عُرف بـ «طب النبوّة». وهذا تقليدٌ عربي، إذْ كان محمد يُرقى من العين وهو في مكّة قبل أنْ ينزل عليه القرآن. فلما نزل عليه القرآن أصابه نحو ما كان يصيبه قبل ذلك من الإغماء بعد حصول الرِّعدة، من تغميض عينيه وتربُّدِ وجهه ومن غطٍ كغطيط البكر (المصدر نفسه، ص ١٨١، عن «السيرة الحلبيّة، ١/ ٢٨٧).

□□□

□ في مقابل الجهود الوسيطة، الحديثة والمعاصرة لتورخة الإسلام ولتقديم صورة دينيّة/ فكروية/ سياسيّة، معقولة أو مقبولة عقلياً، يسعى كمال الصليبي إلى وضع خريطة جديدة لأديان الشرق الأوسط، بدءاً من قراءة جغرافيا التوراة (الكتاب المقدس، كتاب التعاليم الدينية التي بدأت بوصايا موسى وألواحه المتنزّلة على طور سيناء) قراءة تساؤلية: من أين جاء التوراة؟ إن تورخة الجغرافيا استناداً إلى أسماء الأماكن والبحث عن جغرافيا دينية لمنطقةِ مَهْدِ الأديان التوحيدية، (المَهْدية، نسبة إلى مَهْد)، إنما تُعَدّ محاولة علميّة جديدة في حفر موروثات المَشْرق، ولا سيما على صعيد المقاربات والمقارنات بين أديان متآخية/ متعادية.

إنِ كمال الصليبي حينما ينطلق من أطروحة مجيء التوراة من جزيرة العرب، إنما يطرح نفسه مكتشفاً لعالم قديم برؤية جديدة ـ حتى وإنْ قام الجدالُ والسجالُ حول مضمون أطروحته هذه ـ، وتالياً يفرضُ على نفسه ضرورة تجريد القدسيَّات من صورها اللاتاريخية، من هالاتها وأساطيرها، وردّها إلى عقل التاريخ، عقل العلم كما هو، بعدما ترسّبت وتصخّرت في عقل الاعتقاد وفي عقليّات شعوب الأديان المَهْديّة. فهل وُفّق في مسعاه؟

إننا لا نملك بعد المعطيات العلميّة الدقيقة التي تجيز لنا إصدار أي حكم على مشروعه. غير أنَّ محاولته هذه تظلُّ مشروعةً، وتستحق مقروئيّته النقدية للكتاب التوراتي ـ مثلاً ـ الاهتمامَ والمراقبة. فهو، بقدْر ما تجاسر على الولوج في الآفاق التاريخية من زاوية المسمّيات الجغرافيّة ـ بعدما عادت الأديان المَهْدية الثلاثة إلى مَهْد تواجدها وتنافسها حَرْباً وسلماً ـ إنما أثارَ سجالات ومحاورات معرفيّة حول أزمة صورنا التاريخيّة المعقّدة بالعقائد الدينية القديمة؛ وأتاح لنا الفرصة مجدداً للتمكّن من تصحيح معرفتنا لعالم ديني ما زال يتفاعل عالمياً، ويحاول القيّمون عليه من مسلمين ومسيحيين ويهود أنْ يضعوا الألوهات أو المألوهات كما يتصوّرونها ويصوّرونها، في مواجهة علم العالِم (أو العلمانيّة) وأنْ يسعوا مجدَّداً إلى «فتح العالم دينياً»، كلٌّ لحسابه السياسي الخاص. في هذا السياق يرتدي بحث كمال الصليبي أهميّة تنويرية خاصة، ستزداد قيمتها العلميّة إذا توبعت بعلم دقيق ومنهجيّات تحليلية إيقاعيّة، تقرأ مستويات التاريخ وصوره العقليّة بعقلٍ علميٍ نقدي، لا اعتقادي ولا انقيادي. فماذا تقدّم أطروحة الصليبي من جديد؟

يلفتنا إلى صلة اليهود بالفرس جغرافياً وسياسياً. يقول: «وما لبثت دولةُ بابل أن انهارت، وجاء دورُ الدولة الفارسية الاخمينية، فتفاءل اليهود بقدومها، آملين بأن الفرس سيساعدونهم على إقامة دولة إسرائيليّة من جديد. وكان الفرس يميلون بالفعل إلى مصادقة اليهود ويعتبرونهم من أنصارهم»[(١)]. ويوضح «كان الفرسُ، كما سبق القول، بعيدين عن معاداة اليهود؛ بل إنهم ميّزوهم من غيرهم. وبإذنٍ من الفرس أنفسهم عاد حوالى أربعين ألفاً من أبناء الأسرى الإسرائيليّين في بلاد فارس والعراق مع عائلاتهم إلى شبه الجزيرة العربية، وفي نيّتهم إعادة بناء مجتمع هناك»[(٢)]. «ويحتمل أن يكون معظم الإسرائيليين العائدين في المرحلة الاخمينيّة إلى شبه الجزيرة العربية قد عادوا أدراجهم ثانيةً إلى بلاد فارس والعراق أو هم تفرّقوا في أماكن أخرى» (المصدر نفسه، ص ٤٣).

إنَّ هذه الصياغة الاحتماليّة تدلُّ على تواضع الباحث العلمي؛ لكنّها تكشف في الوقت نفسه نقطة ضعف العلاقة بين التورخة والجَغْرَفة. إن الصليبي يُقرِّر أن الآرامية أصبحت في ظل الحكم الاخميني، لغة الإدارة في الأمبراطورية الفارسيّة، و«اللغة المشتركة» لمنطقة الشرق الأدنى (المصدر نفسه، ص ٤٤). وأما يهود شبه الجزيرة العربيّة «... فإن هؤلاء اليهود أنفسهم ما عادوا يتكلّمون اللغة العبرية التي كتبت بها كتبهم...، وقبل مضي وقت طويل كانت لغتهم قد أصبحت اللغة العربية» (ص ٤٦).

والحال، متى كان ذلك الانقلاب اللغوي عند اليهود من العبرية إلى العربيّة؟ وكيف وقع، تحت أية مؤثّرات وضرورات؟ إلى ذلك، متى صارت الآرامية لغة إدارية لأمبراطورية فارس؟ لماذا؟ أين كانت الفارسيّة؟ ومتى فقدت الآراميّة هذا الموقع المُفترض؟ أسئلة تبحث عن أجوبة، إنْ لم تكنْ هي ذاتها أسئلة فاسدة من أساسها، وليدة مخيال لا يتصل بواقع تاريخي عينيّ. إن الصليبي يشير (في

---

(١) الصليبي، كمال: التوراة جاء من الجزيرة العربية، بيروت، مؤسسة الأبحاث العربية، ط٢، ١٩٨٦، ص ٤٢.
The Bible Came from Arabia.

(٢) المصدر السابق، ص ص ٤٢ ـ ٤٣.

هامش كتابه، ص ٥٥) إلى فرق بين اليهود «كمجموعة دينية» و«بني إسرائيل» كشعب يهودي قديم، زال من الوجود مع نهاية عهد التوراة. ويلفت إلى أن القرآن ـ الذي تمّ تدوينه النهائي في عهد عثمان بن عفّان ما بين ٦٤٤ و٦٥٦ م ـ فيه ما يوضح «غوامضَ التوراة في أحيانٍ كثيرة». ويمثّل على ذلك بقوله إنَّ «فرعون التوراتي (من فرعه)... لم يكن ملك مصر، بل يبدو أنَّه كان الحاكم المتسلّط في وقتٍ ما على «المصرمة» وجوارها، امتداداً إلى «مصر» وجوارها في حوض بيشة»[1].

أرى أن مبحث الصليبي في هذا المجال التأثيلي أو التأصيلي اللغوي ـ إن كان اللسانيّون يوافقونه على مسعاه الفيلولوجي هذا ـ لا يشكّل قاعدةً متينة لكتابة علميّة دقيقة، لا تكونُ فيها الأجوبةُ أفسدَ من الأسئلة وأفتنَ. وأكرّر أن المسعى مشروع؛ لكنَّ المادة الأوليَّة، الكلاميّة، التي يعتمدها، تبدو لنا غير كافية لفتح مُستغلقاتِ الفرضيَّة التي يطلقها. مع ذلك، فلنحاولْ متابعته في مثال تأصيلي/ تأثيلي آخر. يقول: «مفادُ القصة التي يرويها هذا النّص، إذا ما أُخذ الفرق بين هـ ءليهم و ءلهيم بعين الاعتبار، أن هـ ـ ءلهيم (أي الآلهة، وليس الله) أمرت إبراهيم أنْ يأخذ إبنه إسحق إلى أرض مورة (هي اليوم أرض المروة، من قرى بني عبد شحب في رجال ألمع..) ليقدّمه كمحرقةٍ في «جبل الرَّب يُرى...». ويبقى هنا السؤال: هل روى سفر التكوين قصّة إبراهيم واستعداده للتضحية بإسحق أصلاً، لتفسير انتقال الجدّ الأعلى لبني إسرائيل من عبادة الآلهة (هـ ـ ءلهيم) وتقدمة الضحايا البشرية لها، إلى عبادة الله الواحد (ءلهيم) والاستعاضة عن الضحايا البشرية بالقرابين»؟ (المصدر نفسه، ص ص ٢٣٢ ـ ٢٣٣).

إلى ذلك، يؤصِّل الصليبي العبرانيّين، فيردّهم إلى «بني عابر»؛ ويرجع الجبابرة إلى (هـ ـ جبوريم) فيعدّهم من أهالي هشم (ءنوشي هشم)، قرية آل هاشم (هشم) من قرى المكارمة في منطقة نجران (ص ٢٣٤). ويرى أن «من بني عابر أيضاً الشعوب الإسماعيليّة والقطورية والأدوميّة التي تحدّرت من إبراهيم، وهو الجدّ الذي ينتمي إليه أيضاً بنو إسرائيل» (ص ٢٣٦)؛ ليصل إلى الافتراض أن أهل الغَبْر هم أهل الأحراش، آل الغبران (مرتفعات عسير)، ويقيم صلة تأثيليّة افتراضية بين آل عبران وآل عمران. فهل يصمد هذا التأثيل أمام التحليل الإيقاعي لتشابك لغات المنطقة وتسميات دياناتها؟نترك الجواب أو الأجوبة لعلومٍ أدقّ، يتعلّق بعضها بوظيفة اللسانة العربية، ويتعلّق بعضها الآخر بحقل الإناسة الدينية. ومهما يكن للأجوبة العلمية أن تكون ذات يوم، فإن ك. الصليبي أدخلنا مجدداً في عقل التاريخ ومأزم صوره.

٦ ـ تزامن عقل الأدلجة وعقل التورخة

□ في سياق معاصر، تكاثرتْ محاولات تأصيل التاريخيَّة الاعتقاديّة، وتشابكَ عقلُ الأدلجة[2] الدينية وعقلُ التورخة السياسيّة في مسعى حثيثٍ إلى تأسيس فكرويّة إسلامية تقديسيّة. فتقاطع مجدّداً

(١) المصدر نفسه، ص ١٤٨.

(٢) نقصد بالأدلجة الصياغة الإيديولوجية (Idéologisation)، الاعتقادية، المذهبية: التمذهب.

عقلا الاعتقاد والتاريخ في حقل معرفيّ يفتقر إلى الحيدة والموضوعيّة بقدر ما يفتقر إلى النّقد والعقلانية النّقدية. هنا نكتفي بأربع محاولات: اثنتين للسيد هاشم معروف الحسني؛ وثالثة للشيخ محمد حسين المظفّر (تاريخ الشيعة)؛ ورابعة لمرتضى المطهّري (الإسلام وإيران). نبدأ بمحاولتين للسيد هـ.م. الحسني تصولان في تاريخيّة المصطفى والأئمة الإثني عشر؛ وهما موسَّعتان، تستحقان كسيرتين حديثتين ظهرتا في النصف الثاني من القرن العشرين، وقفة نقديَّة مطوَّلة.

١ـ تورخةُ القدسيّ

□ وضع السيد هـ.م. الحسني[1] سيرتين منفصلتين: أولاهما **المصطفى** (محمد، النبيّ، الرسول، الأمين، المختار، طه، الخ)وثانيتهما **الأئمة الإثنا عشر**. يدلُّ عنوانُ الأولى على خيارٍ اعتقادي اصطفائي ويطرح مشكلة الكتابة العلمية عن الأشخاص المقدّسين من أنبياء وأئمة وخلفاء وأولياء وحكّام وعظماء. ويطرح في الوقت نفسه معنى العلاقة بين حَدَث الوحي وفنومنولوجيا اللاوعي (نعني به اللاوحي القدسي، وليس اللاعقل).

في هذا النمط من التورخة القدسية، التقديسيّة، يتساوقُ عقل الأدلجة (المذهبة) وعقل التورخة في فكر «المتورخ» الاعتقادي؛ ويبدو إمكانُ الأسطرة والأدلجة كبيراً وخطيراً. لماذا؟ لأنَّ الحقل الديني المقروء علمياً، يقدّم في آنٍ مواد للعلم والاعتقاد، للنَّفاسة (علم النفس) والسياسة، الخ. وهذا الواقع التشابكي يستلزم أن يتدبّره عقلُ العلم بكثير من التدقيق والاستيعاء (Prise de Conscience). إن الحقل العبادي حين يوضع في منظار التورخة التقديسيّة، يجعلنا نرى البشر من مرقب الآلهة، ويتركنا نعتقد بما يحلو لنا عبر ما نعاني، فلا نرى الأشخاص كما كانوا، بل كما يحلو لنا أن يكونوا ـ لأجلنا، لا لأجلهم فقط ـ؛ فينتصبُ شخصٌ قدسي مركزي (النبيّ) ثم سلسلةُ أئمة معصومين/ صراطيّين، في حقل المعبودات البشرية، التي يلعب العابدُ دوراً ثقافياً/ سياسيّاً في ترميزها وتفخيمها وتعظيمها، في محاولة منه، غير معلنة، لتفخيم ذاته وتنفيس كُربته في تاريخه هو. والحال، **كيف يُؤرِّخُ للشخص المعبود**، للإنسان المنقول من حقل الإنجاز التاريخي إلى فضاء الإعجاز الإلهي؟ لقد دلَّل كتبةُ السّير القدماء على إمكان تورخة الإعجازي/ القدسيّ؛ فأطلقوا العنان لابتكار تورخة رجال خارقين ـ تورخة مشتركة، مقارنة أو متعاندة، متمانعة، مبطلة لبعضها البعض، تهافتيّة ـ، فكان تاريخ العرب والمسلمين تاريخ مشاهير وعظماء وأعيان وعلماء وأدباء، الخ.، لا تاريخ جماعات حيَّة..

إلى ذلك، فإنَّ تورخة القداسة (النبوّة/ العصمة، تأريخ أئمة مقدّسين، معصومين) تطرح بذاتها مشكلة التمكُّن الموضوعي من اكتشاف حقائق تاريخية دون تمادٍ في الفصل بين القدسيّ والدنيويّ في حياة الشخص المدروس. لكنْ، حين يُفترض أنَّ شخصاً ما قدسيٌّ في كل شيء، حتى في أبسط

---

(١) الحسني، هاشم معروف: قاضٍ لبناني، توفي في صور سنة ١٩٨٣ ودفن في مسقط رأسه جنّاتا. له: سيرة المصطفى، بيروت دار القلم، ط٣، ١٩٨١؛ سيرة الأئمة الإثني عشر (جزءان)، بيروت، دار القلم، ط٣، ١٩٨١؛ الشيعة بين الأشاعرة والمعتزلة؛ بين التصوّف والتشيّع، الخ.

تفاصيل حياته وأموره ومساكله الدنيويّة/ المشتركة مع بني البشر كافّة، هل يبقى مثله أحدٌ؟ وهل يكون بشراً قابلاً لأية تورخة؟ وكيف يمكن لمؤرّخٍ ديني أن يكون «مؤرّخاً علمياً» حين يكتبُ ما يعتقده، لا ما يعلمه ويشاهده؟

هنا نقرأ سيرة المصطفى للسيد هـ. م. الحسني كمشكلة تطرح نفسها على عقل التورخة، بطريقةٍ لا ترابط بينها وبين عقل الإعجاز والإيمان. فمحمّد الذي يُقدَّم كنبيٍ مصطفى، هو شخص تاريخي؛ لكنَّ تاريخيته هذه كانت وما برحت موضع سجال في الإسلام وخارجه: ففي داخل الإسلام اتجاهات وتأويلات، وفي خارجه مواقع ومواقف. ثمَّة شخْصٌ نبويّ قدسيّ يجمع عليه المؤرخون المسلمون؛ إلاّ أن معظمهم يميّز في سيرته بين مرحلتين (ما قبل النبوَّة) و(النبوَّة)، ويضيف بعضهم مرحلة ثالثة (ما بعد النبوَّة)، هي مرحلة توظيف السنّة في السياسة أو الاستقواء بالقدسي على الدنيويّ. ولا مشاحة أنَّ جدل التاريخي والديني يطرح مسألة التداخل الممكن بين العبادي والقيادي، في الأسطورة الاعتقادية التي تُنسج حول الشخص القدسيّ، الاعتقادي والمُعتقد فيه، الإعجازي الذي يحل «إعجازُه» محل ما نسمّيه «الإنجاز التاريخي». هنا يختلف في تاريخنا عقل الإعجاز وعقل الإنجاز. ويمكنُ لعقل الفيلسوف أن يلعبَ دور الحوذيّ، إذا ابتكر لنفسه موقعاً حراً، مستقلاً، يقود منه وبه عقل العلم (حقل المعرفة) وعقل الدين (حقل التسليم)؛ وتالياً يمكنه التقريب ـ إنْ شاء ـ بين هذين الحقلين المستقلّين، لا بين فلسفته وأيٍ منهما، كما جرى التلفيق في مأثورٍ فلسفيّ متهافت.

إن هذه المسألة لا تطرح نفسها في كتاب المصطفى، فالأمور محلولة سلفاً: هناك نبيٌ أُوحي إليه، والوحي معطى كإعجازٍ خارجي يعادل إنجازاً داخلياً، فريداً في التاريخ. ولا مجال للتساؤل عن إمكان دخول المُحال (الحدث الإعجازي)، في حقل المُعاش (الحدث التاريخي). إن المؤرخ أو المتورخ الاعتقادي يروي «سيرة المصطفى» من زاويته الانقيادية، محاولاً إلى حدٍ بعيد الابتعاد عن روح النَّقد أو روح الاكتشاف، كابتاً أسئلة، لا كاتباً مسألة؛ مظهراً معالم إعجاز يظنُّها في منطوقه ذروة إنجاز؛ مشدّداً على مفهومين:

□ الصَّرفة، في معنيين: «صرف الإنسان عن فهم الإعجاز»، و«خلاصُ الإنسان مما هو فيه من مأزق»؛

□ التخلّق، في معنى «أنْ يتّخذ الملخوقُ إسمَ [مخلوق آخر أو صورته أو حالته]. . ».

وبعد كبْتِ الأسئلة، يلفتنا كاتبُ سيرة المصطفى إلى أنَّه سيروي رواية حقيقيّة، واقعيّة Récit Réel، لا رواية خيالية، إيهاميّة Récit Fictif؛ وسيحاول تالياً نقد القشور والخوارق والأساطير[1]. فلنتابعْ رواية المؤلف بأناة لنرى مدى وفائه لنفسه بالتزامه، ومدى نجاحه في تورخة الإعجاز بلا «قشور وخوارق وأساطير».

(١) الحسني، هـ. م، سيرة المصطفى، ص ٨.

□ يرمز زواج عبد الله بن عبد المطلب وآمنة بنت وهب إلى مصاهرة بني قريش وبني زُهْرة؛ وفوق ذلك، كان أخوالُ عبد الله من يثرب (المدينة) حيث توفي هو، وتوفيت آمنة في الثلاثين من عمرها (وكان محمَّد في السادسة). أما محمّد فقد ولد عام ٥٧٠ م، «وقامت بإرضاعه ثويبة، جارية عمّه أبي لهب؛ ورأى جدّه أن يرسل حفيده اليتيم إلى بادية بني سعد ليرضع هناك وينشأ، ويتعلّم في البادية النُطق بالكلمات، كما كانت عادة الأشراف في مكّة حيث كانوا يسلّمون أولادهم الرُضّع إلى المراضع اللواتي كنَّ يقصدن مكّة في السنين العجاف»[١]. ثم احتضنته حليمة بنت أبي ذؤيب السعديّة؛ فكان ما يسميه المؤلف المعجزة/ البركة: «قالت: قدمنا منازل بني سعد ومعي يتيم عبد المطّلب ولا أعلمُ أرضاً من أرض الله أجدبَ من أرضنا، فكانت غنمي تجيء، حين كان محمّد فينا، شباعاً فنحلب منها ونشرب ويتدفّق الخيرُ علينا، وأصبح جميع مَنْ في الحيّ يتمنّى ذلك اليتيم الذي يَسَّرَ الله لنا ببركته الخير ودفع عنا الفقر والبلاء»[٢]. واستمرت حليمة هذه في رعايته حتى بلغ العامين، وأعادته إلى مكّة، ثم استعادته لعامٍ آخر. وها هو محمَّدٌ في الثالثة، يخاطبها: «فقال لي: ابعثيني معهم [مع إخوته في الرّضاع] فأرسلته معهم، فكان يخرج مسروراً ويعود مسروراً، وظلّ فترةً من الوقت على ذلك الحال، إلى أنْ جاءه ملكان فأضجعاه وشقّا صدره»[٣]. ثم أُعيد ثانيةً إلى جدّهِ وأمه ـ وله من العمر ٥ سنوات وقيل ٤ سنوات ـ وهو في خُلْقِ ابن عشر وقوّته. هنا نلاحظ التمازج بين الإنشاء الأدبي الغنائي وإمكان الرواية التاريخيّة، حيث يسترجع المؤلّف حكاية اجتماعيّة شفهية، (حوار حليمة وآمنة حول شقّ الصدر)، قوامها اعتقاد وضعي لاحق بقدسيّة نبيّ طفل، ورفعه في المخيال الجماعي فوق تاريخ البشر ـ رغم التشديد على أنّه بَشَرٌ مثلكم. هذه الحواريّة الموضوعة بين الأم الأرمل والمربية/ المرضع، يجري تسليكها المسرحي أو مسرحتها على النحو التالي:

ـ «قالت [آمنة] تخوّفت عليه من الشيطان. فقلتُ [حليمة] نعم.

قالت: كلا والله ما للشيطان عليه من سبيل، وإنّ لإبني لشأناً، أفلا أُخبركِ خبرَه؟

قلت: بلى.

قالت: رأيتُ حين حملتُ أنّه خرج مني نور أضاءت له قصور بصرى من الشّام..»[٤].

وبصرف النَّظر عن معرفة أهل مكة، قبل الإسلام، بقصور بصرى، إذا وجدت، وبالمسافة بينها وبين الشّام، يسترجع السيد هـ. م. الحسني، لحسابه، روايات «مؤرخي الإعجاز» كالطبري واليعقوبي وشرح نهج البلاغة، ليضفي عليها لغة عصرنا وعصرهم «جراحة إلهيّة» كأنّ تشبيك العصور وتعشيق المفاهيم شيء مُباح وغير محال أحياناً. يقول: «إنّ أحدهم أخرج أمعاءه فغسلها بثلج كان معهم وردّها

---

(١) المصدر نفسه، ص ٤٣.
(٢) المصدر نفسه، ص ٤٣.
(٣) المصدر نفسه، ص ٤٤.
(٤) المصدر نفسه، ص ٤٥.

إلى مكانها (تطهير). وجاء الثاني فأخرج قلبه والنبيّ ينظر لا يدري ما يُراد بـه، فشقّه وأخـرج منه مضغـة سوداء فرماها، وتناول شيئاً، فإذا هو خاتم من نور تحارُ أبصارُ الناظرين به. فختم به قلبه وردَّه إلى مكانه (تطهير/ تنوير). «ثم جاء الثالث فأمرَّ يدَهُ ما بين مفرق صدري إلى عانتي، فالتأم ذلك الشقّ»[1](نهاية الجراحة الإلهيّة). وبما أنَّ مصادر الحسني متناقضة، أصلاً، فإنه يأخذها كما هي، دون التنبّه إلى منطق أية أسطورة أو رواية. فالمكان، في خبر، إثنان، وفي خبر ثان ثلاثة، ولا فرق، بل هو يسترسل في تبني هذه الرواية الموضوعة لتقديس شخص اعتقادي، ولا يلاحظ أنّه خرق ما وعد به، بل يقرّر بلا تناقض أنَّ ما يُقال هنا هو «نوع من الإعجاز» «وأنَّ العقل لا يحيل ذلك ما دامت قدرة الله تتسع» (م. ن، ص ٤٦). ولا يسأل أيَّ عقل هو الذي يجيز ولا يجيز، وتالياً لا يسأل نفسه عما يكتب: أتاريخ اعتقادات وروايات أم تاريخ بشر؟ إن العقل الاعتقادي الديني لا يحيل ما يؤمن به؛ لكنَّ العقل العلمي هل يتقبّل، مثلاً، أطروحة «الجراحة الإلهيَّة»؟ بحجة «صرف الإنسان عن فهم الإعجاز»، وما قيمة إعجاز غير قابل للفهم؟ هنا الاعتقادي يكبتُ ما يفهم، يسكتُ عمَّ يُعقل، ليكتبَ ما يُعتقد، ليُعلن ما لا يُفهم بحجة أنه من نوع «ما لا يعلم». ومما لا شكّ فيه أن أي مؤرّخ علمي يُصاب، بدوره، بهذه العدوى، فيذهب إلى كبتٍ نفسه بنفسه، تماشياً مع بيئة مكبوتة، فيتخبّط بين ما يُفهم وما لا يُفهم، بين ما يُعلم، وما يُقال في عقلية شعبية مدجّنة لاستهلاك اعتقادي صار له تاريخ، إنْ لم يكن قد صار في بعض المواقع والمواقف هو «التاريخ».

من المعلوم والمفهوم أنَّ التخيل ـ التوقّع والتنبؤ ـ يغدو ظاهرة اجتماعية، منذ أن يندرج في خطاب الجماعة، في ذاكرتها وفاكرتها ومخيالها. وأن توقعات نبوّة محمد وموضوعات أحداثها لاحقاً، تندرج في سياق التورخة القدسيّة للإعجاز. ولكن حين يسترجع السيد هـ. م. الحسني، في الثلث الأخير من القرن العشرين، ادعاءات الإخباريّين حول دواعي الفراسـة ـ ومنها أنَّ سيف بن ذي يـزن[2] بشّر عبد المطلب بمولود لقريش في مكّة يكون رسولاً إلى الناس أجمعين ـ، لا يرى ضرورةً لأيّ تساؤل عمَّ إذا كان سيف بن ذي يزن شخصاً تاريخياً، وتالياً هل كان معاصراً لعبد المطّلب حتى يبشّره بما تقول الرواية الموضوعة؟ إن سيرة سيف بن ذي يزن، الموضوعة كأسطورة «تاريخية» متـأخرة، والمطبوعـة حديثاً، سنة ١٩٨٤ في بيروت، لا تشير إلى ذلك، ولا إلى عبد المطلب ومكّة. مع ذلك، يتابع الحسني نقلَ المنسوبات إلى «مؤرخي» توراة وأناجيل، يُقال إنّها «تشير» إلى «ظهور نبيّ في ذلك العصر». هنا يستشهد المؤلف بما يحتاج إلى تحقيق وتدقيق ليقنع نفسه بصحّة ما «يعتقد». تاريخيا، توفي عبد المطلب عن عمر يناهز المئة عام؛ وكان محمَّد في الثامنة، فأوصى به أولادَه العشرة، وعُهد برعايته إلى عبد مناف (شقيق عبد الله). ثم يستشهد الحسني برواية اليعقوبي عن عبد المطلب: «إنّي قد خلّفتُ لكم الشرف العظيم تطأون به رقابَ النّاس»[3]، دون أن يتوجّس ريبةً من هذا الكلام الكبير: هل من شرائط النبوّة، مثلاً، توقّعُ وطء رقاب النّاس؟ أم أن المقصود هيمنة هذا البيت الشريف على الآخرين؟ إنه

(١) المصدر نفسه، ص ٤٦.

(٢) راجع دراستنا: «نقد العقل السحري»، مجلة الفكر التقدمي، العدد ٢، ١٩٨٨، لبنان.

(٣) الحسني، سيرة المصطفى، ص ٤٨.

يتابع رواية اليعقوبي التي تقول: «إن عبد الله وأبا طالب والزبير (عبد الكعبة) كانوا لأم واحدة (فاطمة بنت عائذ بن عمران بن مخزوم، وتُكنّى بأم حكيم البيضاء)، وإن أبا طالب ورث زعامة أبيه عبد المطّلب، مع أنّه كان فقيراً»[1]. إلى ذلك، يقرر المؤلف حرص أبي طالب وزوجته فاطمة بنت أسد على محمّدٍ الذي كانت أولى سفراته معه إلى بصرى، وله من العمر تسع سنوات، دون أن يلاحظ أن استرجاع المنهجية القائلة بـ نقد «علم الرواية» استناداً إلى «علم الدراية»، لا يعفي من تعريف العلم، ولا يكفي لإنتاج علم: «يدّعي المؤلفون في السيرة النبوية من الكتّاب القدامى أنّه قد ظهر للنبيّ (ص) في تلك الرحلة من الكرامات والفضائل ما لا يدخل في حدود التصوُّر. . . ولكنَّ تلك المرويّات على كثرتها وشهرتها بين المؤرّخين والمؤلفين في سيرته لا يكاد يثبت منها شيء عند عرضها على أصول علم الدراية»[2]. أي أصول النّقد العقلي، كما نفهمه.

محمّد رجلاً، نبيًّا

□ بعدما تخطّى سن العشرين، شارك محمّد في «حلف الفضول»؛ فكان ذلك أول عملٍ سياسي له قبل النبوّة. وكان أبو طالب وغيره من القرشيّين والمكّيين قد تبنّوا ذلك الحلفَ الذي شكّل النّواة الأولى لأهداف النبيّ التي ظهرت في دعوته/ رسالته.

هنا ينبري الحسني لتبيان رأيه في ما يُشاع عن علاقة محمّد وبحيرا[3]، ناقداً مرويّاتها وأساطيرها، فهي في نظره «من صنع أعداء الإسلام الذين أرادوا أن يفتحوا أبواب التشكيك برسالة محمّد ونبوّته»، لأنّه يرى أنَّ الغمامة والمياه المتفجّرة في الصحراء وعودة الأشجار اليابسة إلى الحياة وغير ذلك «مما اشتملت عليه كتبُ الحديث والتاريخ، من الأساطير التي استغلّها أعداءُ الإسلام للدسّ والتشويش على النبيّ ورسالته»[4]. ولعل كعب الأحبار وأبا هريرة ووهب بن منبه وتميم الدارمي كانوا - في نظر الحسني، من أبرز أبطال تلك الأساطير «كما تؤيّد ذلك مواقفهم من الإسرائيليّات والمسيحيّات التي أدخلوها بين أحاديث الرسول (ص) أو في التفسير وغيره من المواضيع». ويوضح المؤلف: «من الجائز أن يكون [بحيرا] قد رأى النبيَّ، إذا صحَّ أنه سافر إلى الشام مع عمّه أبي طالب وهو في الثالثة عشرة من عمره، أو في تجارة خديجة مستقلاً عن عمّه أبي طالب؛ ولكنَّ دوره، إذا صحّ أنّه التقى به، لا يعدو أن يكون دور مَنْ يترقّب له النبوّة. . .»[5]. طالما أن علم التاريخ لا يُكتب ولا يُصنع ولا يُناقش فيه بصيغة «إذا»، فلماذا الترحُّم على مسائل موقوفة؟ غير ثابت لدى مؤلفٍ في عصرنا أن محمّداً سافر إلى الشام مَع مَنْ سافر، فهل هذا كافٍ لتحرير تورخة من عقدة «إذا» اللاتاريخيّة؟ إنَّ كتابة التاريخ استرداد واقع، والأسطرة تمثُّلُ واقعٍ، تتجاوزُهُ إلى ميتاواقعية Métaréalisme أو خيال واقع. فلنبقَ، إذاً، في

---

(١) المصدر نفسه، ص ٤٨.

(٢) المصدر نفسه، ص ٤٩.

(٣) بحيرا، رهب نسطوري؛ أدرك النبي محمداً وهو ابن سبع سنوات، في رحلته الأولى مع أبي طالب؛ فنصحه بأن يرعو. ابن أخيه (ملاحظة للشيخ عبد الله العلايلي، رداً على سؤاله).

(٤) المصدر نفسه، ص ٥٥.

(٥) المصدر نفسه، ص ٥٦

مدار الواقع التاريخي للرجل. ولنقرأ علاقته بخديجة بنت خويلد. كانت (السيدة الأولى) في مكّة وأثريائها. «دعته إلى أن يذهب في تجارتها إلى الشام [ثابتٌ، إذاً، لدى المؤلف ومن نصّه أن محمّداً ذهب إلى الشام] لقاء أجر يعادل ضعف ما كانت تفرضه لغيره من المكيّين، وذهب مع غلامها مسيرة كمعاون، والتقى محمّد ببُحيرا كما يدَّعون»[1].

ما هذه التورخة المتبدّلة بين صفحة وصفحة؟ هل ذهب محمّد أم لم يذهب إلى الشام؟ هل التقى بُحيرا أم لم يلتقه؟ مسألة إخباريّة بحاجة إلى تقرير وحسم. وإلاّ ما معنى عقل الدراية؟ إلى متى سيظل هذا «التاريخ العجائبي» يُكتب بصيغة «إذا» وبصيغة حَدَث ولم يحدث في آن؟ هذه مسألة تكاد تطول كل منهجيّات التورخة العربية غير الدقيقة علمياً؛ وتبدو من مسائل الأسطرة والخَيْلة، أكثر مما تبدو من وسائل التورخة والنّظر العلميين. هكذا تُفقَّسُ مانعيّةُ عقل التاريخ بعلمٍ، وتتجدّد المسائلُ الموقوفة في تاريخنا، كأن البشر أوقافٌ، والمؤرّخون وقّافون، والعلوم مذاهبُ، وأسبابُ امتلاكٍ واعتقاد. وببساطة نقول: ماذا يتغيّر في تاريخ رجلٍ ودينٍ، إنْ توقّع بُحيرا نبوّة محمد أو لم يتوقّعها؟ ألا يكفي تاريخيّاً أن يكون محمَّدٌ ذاته قد أعلن نبوّته، ومارس حقّه المعلن كنبيّ إلهي في تاريخ ما زال يصنعه بشر متكاثرون حتى اليوم؟ والحال، لم التعلّق إذاً بهذه الروايات أو القشور النافلة؟

ليست علاقةُ محمّد بخديجة موضع تساؤل. فقد كانت في الأربعين (وتوفيت في الخامسة والستين)، وكان محمَّد قد تجاوز العشرين عندما تزوّجها، رغم افتقاره إلى المال، وعاشا معاً نحو ٢٥ سنة. إلاّ أن هـ. م. الحسني ينقل رواية لعمّار بن ياسر وابن كثير (**البداية والنهاية**، ص ص ٢٩٥ ـ ٢٩٦) تنسفُ ما تقدّم من حديث التجارة، وتقرّر أن خديجة لم تستأجره في تجارتها، ولم يكنْ أبداً أجيراً لأحد. فماذا كان؟ وأين حقيقته التاريخيّة إذاً؟ هل يمكن لكتاب تورخة ـ حتى ولو كانت إعجازية/ تقديسية ـ أنْ تمحو صفحاتُه اللاحقةُ صفحاتِه السابقة، كأنّها تُبيِّض بعضها باستمرار؟ وهل يُعقل في عصرنا، مثلاً، أنْ يُكتب تاريخ ما بعقليّة «جَبُّ ما قبله»، وبأسلوب «ناسخ/ منسوخ»، فلا نصل في نهاية كتاب لغير صفر أو زمنٍ مُصفَّر؟

هذا بعض مأساة التورخة العربيّة الإسلامية في حاضرنا، فهي تتماحى، ولا يبقى من الممحو في ذاكرة الجماعة سوى تشويش واضطراب. فما حال فاكرتها وعاقلتها ومعاقلاتها إذاً؟ والأهم هو أنْ نعرف ونفهم لصالح مَنْ يُكتب تاريخ منسوخ أو مَجْبُوب؟ لئن كان من المتفّق عليه أن صفحة تُمحى من تاريخ ليُكتبَ تاريخٌ آخر، فإن من غير المفهوم عندنا في مشارف القرن الحادي والعشرين، أنْ نظل نقرأ «تاريخاً ممحواً» أو «تاريخ اللاتاريخ» ـ إذا سمح التضاد بالتركيب ـ، كأننا نمحو بعضنا البعض أمواتاً وأحياءً، ونتلهّى بلعبة التماحي، بعد تكاثر، فنبدو بذلك زمانيّين، لا تاريخانيّين. وعندها ألا ينبغي لعقل التاريخ أنْ يتساءل: أفي هذا يُختصر معنى العداء للعلمانية (علم الدُّنيا) عند معظم العرب المعاصرين؟

يستشهد صاحب سيرة المصطفى بالكلّيني (الكافي، ج١، ص ٤٤٣) الذي يوردُ وصفاً لمحمّد بن

(١) المصدر نفسه، ص ٥٨.

علي (الباقر)، يرسم من خلاله صورة لمحمّدٍ الإنسان: «كان نبي الله أبيضَ الوجه، أدعج العينين، مقرونَ الحاجبين، شثن الأطراف كأنَّ الذَّهبَ أُفرِغَ على براثنه، عظيمَ مشاشة المنكبين؛ إذا التفتَ يلتفتُ جميعاً من شدّة استرساله، سربتُه سائلةُ من لبّته إلى سرّتِهِ كأنها وسط الفضّة المصفّاة، وكأن عنقه إلى كاهله إبريق فضّة، يكاد أنفُه إذا شرب أنْ يردَ الماء، وإذا مشى تكفَّأ كأنَّه ينزل في صبب. لم يُرَ مثلُ نبيِّ الله قبله ولا بعده». لم يُشرْ المؤلف إلى أن الباقر، الإمام الشيعي الخامس، لم يكنْ معاصراً لجدّه حتى يقدّم عنه صورة تاريخيّة؛ وله أنْ يقدّم عنه صورة ذاتية، أدبية، على السَّمع أو الاستيحاء. فهذا كلُّه لن يؤثر ولن يبدّل من صورة النبيِّ التي لم يرسمها معاصروه، ولا سيما صحابته، كما كانت.

الثّابت أن محمَّداً قد تزوج خديجة، وأنجبا أولاداً (القاسم وعبد الله لم يعيشا) (وزينب زوجة أبي العاص بن الربيع ـ أمه هالة أخت خديجة ـ الذي كان مشركاً، أسره المسلمون، فافتدته زوجته زينب؛ ورقيّة التي خُطبت لعُتْبة بـن أبي لهب عمّ النبيّ؛ وأم كلثوم التي خُطبت لعتيبة بـن أبي لهب؛ (ولم يشر المؤلف إلى زواجهما المتتالي من عثمان بن عفّان، الملقب بذي النّورين بسبب زواجه من ابنتي الرسول. فهل الإهمالُ إنكار لواقع؟ وإذا كان الأمرُ كذلك، فلمَ التورخة؟)؛ وأخيراً فاطمة زوجة عليّ التي يروى أنَّها توفيت بعد والدها بـ ٧٥ يوماً أو بعده بستة أشهر).

قبل الكلام على علاقة محمّد وعليّ، يتحدَّثُ مصدرنا عن حجر الكعبة ـ رمز السيادة والزعامة ـ: «وهنا يدَّعي أكثرُ المؤرخين أنَّهم لما انتهوا إلى قواعد ابراهيم واقتلعوا منها حَجَراً، رجـع الحجر إلى مكانه، فأمسكوا عن هدمها... ثم خرج عليهم ثعبانٌ حال بينهم وبين تجديد البناء... ويدَّعي الرواةُ أنَّ الله أرسل طائراً كبيراً فاختطف الثعبان... واختلفوا على وضع الحجر في مكانه، لأنهم يرون أنَّ مَنْ يضع الحجر في مكانه تكون له السيادة والزعامة»[1]. يبدو أنَّ هـ. م. الحسني لا يوافق على ما يدّعيه «أكثر المؤرّخين» و«الرواة»، وإنَّه يورد مع ذلك ادعاءاتهم كمادة تورخة، وهي لا تعدو كونها، في نظرنا، مادة أدلجة وأسطرة وتقديس لمكان يتقدّس فيه الإنسان ويقدّسه على حدٍ سواء. فماذا بين محمَّد وعليّ؟

بينهما مسافة ٣٠ عاماً، أي أن علياً ولد سنة ٦٠٠ م، وأنَّه الأصغر بين أخوته طالب وعقيل وجعفر، أولاد أبي طالب وفاطمة بنت أسد بن عبد مناف. إلى ذلك، عليٌّ أول المسلمين ـ بـين ١٠ و١٣ و١٤ و١٥ و١٦ سنة. هذه تواريخ يوردها المؤلف هكذا بلا تدقيق وتحقيق. وبما أنَّ من غير الممكن أنْ يكون عليٌّ قد أسلم في كل هذه الأعوام معاً، فلا بد إذاً من الاستدلال على العام الذي أسلم فيه تاريخيّاً. وإذا لم تكن هذه إحدى مهام المؤرّخ العلمي الدقيق، فما مهامُه إذاً؟ سندرس شخصيّة عليّ في فصل لاحق: تورخة العصمة؛ ونكتفي هنا بمقـارنة صـورته بصـورة محمّد. ينقـل المؤلف عن الإصابة لابن حجر، والإستيعاب لابن عبد الله، الصورة التالية:

«كان رُبعةً أميل إلى القِصَر، شديد السُّمرة، أصلع الرأس، ثقيل العينين في دعج وسعة، حسن

---

(١) المصدر نفسه، ص ٧٥.

الوجه، واضح البشاشة، أغيد كأنما عنقه إبريق فضّة، عريض المنكبين لهما مشاش كمشاش السَّبْع الضاري، لا يتبينّ عضده من ساعده قد أدمجت إدماجاً، كبير البطن، يميل إلى السّمنة من غير إفراط، ضخمُ عضلةِ الساق والذراع، الخ»[1].

لا يتنبّه المؤلف إلى التشابه[2] في صورتي محمّد وعليّ الموضوعتين، وإلى احتمال أن يكون واضعهما واحداً، وإلاّ فمن أين جاء هذا التكرار التوصيفي «كأنَّ عنقه إلى كاهله إبـريق فضّة» (في تصـوير محمّد)، و «أغيد كأنما عنقه إبريق فضّة» (في تصوير عليّ)؟ ولا يتساءل المؤلف: كيف يكون عليّ شديد السمرة، ويكون عنقه إبريق فضّة في آن؟ وهل الفضة شديدة السُّمرة، في ذلك العصر العباسي، عصر الأباريق الفضّية والذهبية، الذي يبدو أنَّ ترويج هذه التصاوير قد راج في خلاله وفي سيـاق نماذج حضارية بعيدة عمّا كانت عليه الحياة في مكّة والمدينة؟

لماذا يُبنى تأريخ على منسوب غير مثبوت؟ وهل يؤخذ «تاريخ» من مكتوب، دون أن يُقرأ المكتوب قراءة فهمٍ ونقد وعقل؟ وماذا حلّ بما يُسمى «علم دراية»؟ هنا «المكتوب» التأريخي يغلّفُ المكبوتَ والمقدّس، ليتعادل من جهة ثانية مع «المكتوب» القَدَري والأسطوري.

إلى ذلك، نلاحظ تعاقب الأسطوري والتأريخي في كتابة سيرة المصطفى: حديث عن رجال، ثم حديث عن اعتقادات. فإلى متى سيظلّ هذا التواتر الإيقاعي الموروث، إرثاً لبعض المؤرخين المسلمين في نهاية القرن العشرين؟ وهل سيجدون مَنْ يقرأ هذه التورخة التنافريّة في القرن المقبل؟

يسترسل هـ.م. الحسني في سرد ما جاء من أخبار:

ـ «وجاء عن عُبَيد الله بن جحش أنّه أقام على شريعة إبراهيم وأدرك الإسلامَ وأعلن إسلامه؛ ثم هاجر إلى الحبشة، فتنصرّ فيها ومات على النصرانية... وأما عثمان بن الحويرث ـ وكان من ذوي قرابة خديجة أم المؤمنين ـ فذهب إلى بلاد الرّوم وتنصّر فيها»[3]. ما تفسير ظاهرة هؤلاء الذين أسلموا ثم تنصّروا؟

وما علاقة أخبار كهذه بسيرة المصطفى، بصرف النّظرْ عن صحتها؟ إنّ المؤلّف لا يوظّفها في أي سياقٍ لتورخة الاصطفاء كإعجاز إلهي أو كإنجاز بشري. لكنّه ينقلُ أخبار «غار حراء»، مَسْحر أو مسرح الحوار بين محمّد وجبرائيل (الخيال): «اقرأ يا محمّد» ـ «ما أنا بقارىء»؛ «ووجد في غار حراء ما ينشده من الوحدة والخلوة مع نفسه. فكان يذهب إليه في شهر رمضان من كل عام يقيم فيه الشهر بكامله، مكتفياً بالقليل من العيش تحمله إليه زوجته خديجة الكبرى»[4].

غار حراء محطة تأسيسية في حياة المصطفى. فماذا كان غار حراء قبل محمّد، وفي عصره، وماذا دفعه إليه؟ متى ذهب محمد إليه للمرة الأولى؟ وحيداً أم مع آخرين؟ إلى متى ظلّ يتردّد إليه؟ كيف كان

---

(١) المصدر نفسه، ص ٨٨.
(٢) هنا لا ننفي إمكان التشابه بين محمّد وعليّ، وهما إبنا عم، أخوان؛ وإنما أردنا فقط الإشارة إلى هويّة واضعها.
(٣) المصدر نفسه، ص ٩٣.
(٤) المصدر نفسه، ص ١٠٥.

ينظر المكّيون، أهل المدينة المقدسة، إلى ذلك المكان المُصطفى؟ أسئلة لا يطرحها المؤلّف، طالما أن نقل الروايات أسهل وأملأ لصفحات تاريخ ممحو؛ فجبريل، الملاك الإلهي، أو الخيال كما يصفه بعض المتأوّلة القدامى، ذو علاقة بمحمد، ولا بد من ابتكار صورة مخيالية له: «سمعتُ صوتاً من السماء يقول: يا محمّد أنتَ رسول الله وأنا جبريل. فرفعت رأسي إلى السماء أنظر، فإذا جبريل في صورة رجل حافي القدمين في أفق السماء، يقول: يا محمّد أنتَ رسول الله وأنا جبريل. فوقفت أنظر إليه وجعلت أصرف وجهي عنه في آفاق السماء، فلا أنظر من ناحيةٍ إلّا رأيته كذلك. . .»[1].

ـ «فلما جاءه، قال لها [لخديجة] رسول الله: هذا جبريل قد جاءني [جاءه هذه المرّة في بيته]. فأتته وقالت اجلسْ على فخذي اليسرى، فقام وجلس عليه [عليها؟]. فقالت له: هل تراه؟ قال: نعم. ثم تحوّل رسول الله إلى فخذها اليمنى. وقالت له: هل تراه؟ فقال: نعم. ثم حوّلته إلى حجرها وقالت له: هل تراه؟ قال: نعم. فكشفت عن رأسها وألقت خمارها ناحيةً وقالت له: هل تراه؟ فقال لها: لا. فقالت له: اثبتْ وابشرْ، فوالله إنه لملكٌ وما هو بشيطان»[2].

مرّة أخرى، المرأة كاشفة، مكتشفة، مالكة معرفة جديدة. فخديجة ـ حسب الرواية هذه ـ هي أول مَنْ ميّز في الإسلام الملاكَ من الشيطان. وهي بذلك ذات سبق معرفي لم يتميّز به مسلمو عصرها الأوائل. فمن أين أسطورة «نقص المرأة»؟ لقد كشفت خديجة عن رأسها، فاكتشفت من غير حجاب أو قناع «حقيقة اعتقادية» قوامها أن جبريل ملاك لا شيطان. فهل هذه إشارة لطيفة، خفيّة، إلى حجاب الرأس (حجاب العقل) وموقع الكشف في الاكتشاف؟ أم أنّها صورة عابرة من صور الموروث لم يتوخَّ واضعها أو ناقلها، من ورائها، أكثر من إجراء محاورة بين محمد وخديجة في حضور ما لا يُرى (جبريل)؟ لقد انقطع الوحي ـ أو الحوار بين وعي محمّد وإيعاء جبريل ـ ثلاث سنوات. وتساءل إخباريّون، ومعهم متورخون: هل كان الانقطاع المعرفي عقوبةً من الله، محنةً، اختباراً، تجربةً؟ وهل لكشف خديجة واكتشافها «السرّ» صلةٌ بالحَدَث أو الأمر المرويّ؟ «وخرج إلى حراء. . . وإذا بجبريل يطلُّ عليه، ويقول: يا محمّد إنك رسول الله حقاً». لماذا انقطع حوار الوحي/ الوعي في بيت محمّد وخديجة (بيت الجماعة) وتجدّد، كما بدأ، في غار حراء؟ أسئلة تبحث عن أجوبة تاريخيّة، عقلية لا نقليّة ولا فقهيّة.

الثابتُ أنَّ خديجة هي المسلمة الأولى. فكما كانت أُولى في نساء قريش، كانت أولى في نساء الإسلام. وتلاها رجال، يختلف متورخو المذاهب في تسلسلهم (السابقة، القدمة، الصحابة، أشراف الإسلام: امتيازات جديدة)، يرتّبهم هـ. م. الحسني على النحو التالي: عليّ، زيد بن حارثة، جعفر بن أبي طالب، أبو بكر، عثمان بن عفّان، طلحة، الزبير، عبد الرحمن بن عوف، سعد بن أبي وقّاص، أبو عبيدة بن الجرّاح، أبو سلمة بن عبد الله الأسدي، أرقم بن أبي الأرقم. وسواءٌ يجعل

---

(1) المصدر نفسه، ص ١٠٨. قارن بقول النابغة الذبياني قبل الإسلام:

«فإنك كالليل الذي هو مُدركي وإنْ خلتُ أنَّ المنتأى عنك واسعُ»

(2) المصدر نفسه، ص ١٠٩.

السلسلة الإسلامية تبدأ من أبي بكر الصديق. . فأين الحقيقة التأريخية؟ وما حظُّ العقل الاعتقادي/النقلي من عقل التاريخ؟ وما حظ الإسلاميّين المعاصرين من المساهمة في تورخة مشتركة؟ من الواضح أن السياسة والخلاف على الخلافة (السلطة) يلقيان بظلالهما على تاريخ المذاهب الظليل. يورد مصدرُنا دفعة ثانية من المسلمين، تبدأ بأبي ذر الغفاري وعمّار بن ياسر ـ إلى حدود ٤٠ رجلاً ـ، يندرج فيها عمر إبن الخطاب.

كان إعلان نبوّة المصطفى على مراحل: كان في بني هاشم وعبد المطلب أولاً، ثم في الجميع عند الصَّفا: «قال: أرأيتم لو أخبرتكم أنَّ خيلاً في سفح هذا الجبل قد طلعت عليكم، أكنتُم مصدقيَّ؟ فقالوا بلسانٍ واحد: نعم! أنتَ عندنا غير متَّهم وما جرّبنا عليك كذباً قط. .»[1]. إلاّ أنَّ أعداء النبوّة سعوا إلى اغتيال سمعة المصطفى، فاتفقوا باديء الأمر أن يحاربوه بالتكذيب والسخرية وتعذيب كل مَنْ يحاول الإنضمام إليه، «وقذفوه بالكذب تارة، والسِّحْرِ والجنونِ أخرى»

نبوّة في إطار المهابة والصحابة

مع إعلان نبوّة المصطفى، أُفتتح مسارُ عبادة، وانطلق مسيرُ قيادة إسلامية لتاريخ جديد. هنا كوكبة رجال ونماذج عقليّات تستوقفُ عقلَ المؤرّخ.

□ صورة أبي ذر الغفاري

إسمه جُندب. كان يقطع الطريقَ على النّاس فيصيب من أموالهم ما يشاء في الليل والنَّهار. وكان يختصّ بعبادة أصنام ولا سيما مناة، صنم قبيلته. هذا قبل إسلامه. أما مع الإسلام فقد استخفَّ بأصنام وتماثيل وأوثان، ونُسِبَ شِعْرٌ[2] إليه ـ رغم أنَّه لم يكن شاعراً، فتأمّلوا يا أولي الألباب. كان ندّد بالمتسلّطين وثار عليهم. نُفي إلى الشام ـ لدى معاوية ـ ثم أُعيد منها إلى المدينة، ومنها إلى الربذة، منفاه الأخير ومثواه.

□ صورة عمّار بن ياسر

يمني من مذحج؛ أبوه ياسر بن عمّار، أمّه سميَّة بنت خيّاط، أول شهيدة في الإسلام، قتلها أبو جهل؛ وزوجها أول شهيد إسلاميّ، عُذِّب عمّار؛ لكنَّه نجا. يُقال إن الرسول قد قال فيه: «عمّار مع الحق، والحق مع عمار، يدور معه كيفما دار». أهذه نبوءة، أم شعار سياسي وُضع في زمن الفتنة أو الخلاف على الخلافات؟ جرى التنكيل به في عهد عثمان، وكانت نهايته في صفّين.

ومن معذِّبي الله أو المعذَّبين في سبيل الله: بلال بن رباح الجمحيّ، مؤذِّن الرسول، الذي كان عبداً لأميّة بن خلف، اشتراه أبو بكر وأعتقه مسلماً. «وكان أبو بكر يشتري أولئك المعذَّبين ليخلّصهم

---

(1) المصدر نفسه، ص ١٣٤.

(2) «أربٌّ يبولُ الثعلبانُ برأسه؟ لقد ذلَّ مَنْ بالتْ عليه الثعالبُ
فلو كان رباً، كان يمنع نفسَهُ ولا خيرَ في ربٍ نأتْهُ المطالبُ
بُرئتُ من الأصنام، فالكلّ باطلٌ وآمنتُ بالله الذي هو غالبُ»

من ساداتهم» (سيرة المصطفى، ص ١٤٩).

□ صورة عمر بن الخطّاب

قبل الإسلام، كان حادّ الطبع، سريعَ الغضب، ومن الأشدّاء في قريش على محمّدٍ وأتباعه. وكان من أول الفتّانين، المستهزئين بالإسلام (الغزّالي: فقه السيرة، ورد عند الحسني، المصدر نفسه، ص ١٧٢). أما بعد الإسلام، فصورته مختلفة:

«كان بطلاً مهاباً، وإن إسلامه كان نقطة تحوّل في تاريخ المسلمين، وأصبح المسلمون قوّةً مهابةً لم تكن قبل إسلامه»[1].

إلاّ أن هـ.م. الحسني تستهويه مرويّات أخرى: «جاء في بعض المرويّات أن الجنّ هي التي نصحته بالإسلام، وحذّرته من موقفه المعادي له، وبشّرته بالمستقبل الذي تمّ له. وفي بعضها أنّه كان للكهّان والعرّافين دور في تحوُّل عُمَر عن موقفه المعادي لمحمّد ودعوته»[2]. فهل يصدّق المؤلّف هذه المرويّات؟ وإذا كان لا يصدّقها فَرَضاً، فلماذا ينقلها طالما أنّه لا ينتقدها، ولا يدرجها في سياق أسطوري، ميتاتاريخي؟ إلى متى ستظل التورخة الإسلامية محكومة بعقدة الاستخلاف والسلطة؟

□ صورة سلمان

فارسي[3]. عُرِف باسم «سلمان المحمّدي»، ووصف بأنّه من أهل البيت، ـ بيت الرسول، بيت الكعبة، بيت الله، الذي يتّسع للجميع، خلافاً لكرسي المُلك، لو علموا. كان له مجلسٌ من رسول الله، ينفرد به بالليل «حتى كاد يغلبنا عليه» (حديث منسوب إلى السيّدة عائشة، زوجة النبيّ). ومن المنسوب إلى النبيّ قوله: أمرني ربي بحبّ أربعة: علي وأبي ذر والمقداد وسلمان. عودة إلى التضييق على بيت النبوّة، لأسباب تعود إلى حصْر السلطة، أكثر مما تعود إلى رحابة النبوّة. فهل يمكن لعقل التاريخ أنْ يؤخذ على حين غرّة بهذا التضييق الاعتقادي، المتعارض وروح النبوّة «النّاس كلهم عيال الله...». إلى ذلك تفخيم، منسوب إلى علي، وتقويل: إن سلمان علِمَ العلمَ الأول والعلم الآخر، وكان بحراً لا ينزف، وهو منّا أهل البيت. ويُقال إن سلمان صاحب الكتابين (الإنجيل والقرآن)، وإنه انتقل من دينٍ إلى دين عن حكمةٍ وتدبُّرٍ، إلى أنْ انتهى إلى الإسلام. ويُقال في سياق تأويلي آخر إن سلمان هو المُنادى في القرآن «يـ س». سنعود في بابٍ تالٍ (عقل الاعتقاد واللامعقول) إلى هذه التصويرة المرتسمة في خيالٍ وذاكرة. ونلفت هنا إلى أنّ هذه بعض صورة صحابية أوردها الحسني عشوائياً، في سياق ربط بين مهابة نبي وصحابة رجال سيكون منهم خلفاء وأئمة، قادة وشهداء. أما الأئمة الشيعة فسوف نتناول صورهم في إطار آخر: **تورخة العصمة**، المتصلة بتورخة القداسة.

فماذا عن مهابة ـ Charisme ـ النبوّة المحمّدية؟ وتدرّجها في مسار تاريخي جديد، تنقلبُ فيه العبادةُ قيادةً؟

---

(١) الحسني، سيرة المصطفى، ص ١٧٥.

(٢) الموضع نفسه.

(٣) انظر: سلمان الفارسيّ، للشيخ محمد جواد الفقيه، بيروت، دار الفنون، ط٢، سنة ١٩٨١.

□ النبوّة دعوة باهرة، آسرة، مهيبة، مشروع سلطة يجمع بين قوّة الكلمة الواحدة وقوّة الجماعة: «فقال له أبو طالب: وإلى مَ تدعوهم؟ قال: أدعوهم إلى أنْ يتكلّموا بكلمة واحدة تدينُ لهم العرب ويملكون بها العجم». وساوم العرب أبا طالب على مبدإ دعوة النبيّ «فقال أبو طالب: والله لبئس ما سُمتموني. أتعطوني إبنكم أغذوه لكم، وأعطيكم إبني لتقتلوه؟ هذا والله لا يكون أبداً. أرأيتم ناقةً تحنُّ إلى غير ولدها وتعطف عليه؟»[1]. ودافع عنه أبو الوليد العتبة بن رافع بأسلوب الإغراء والتخويف. قال: «فإن تصبه العربُ فقد كفيتموه بغيركم، وإنْ يظهر على العرب فملكُه مُلككم وعزُّهُ عزُّكم وكنتم أسعد الناس به»[2].

أ) الإعجاز

١ ـ الشجرة: «ثم قال: يا أيتها الشجرة إنْ كنتِ تؤمنين بالله واليوم الآخر وتعلمين أني رسول الله، فانقلعي بعروقكِ، حتى تقعي بين يديَّ بإذن الله. والذي بعثه بالحق، لانقلعت بعروقها وجاءت ولها دويّ شديد وقصف كقصف أجنحة الطير، حتى وقفت بين يديّ رسول الله»[3].

٢ ـ أبو جهل: «فقال: لما هممتُ بإلقاء الحجر عليه، عَرَض لي دونه فَحْلٌ من الإبل ما رأيت مثل هامته ولا أنيابه فحْلاً قط، قد أقبل عليَّ وهمَّ أنْ يأكلني، ففررت منه»[4].

٣ ـ صحيفة المقاطعة أو حصار محمّد اقتصادياً: «كتبوا كتاباً تعاقدوا فيه ألاَّ يناكحوا بني هاشم ولا ينكحوا منهم، ولا يتعاملوا معهم بشيء بيعاً وشراءً مهما كان نوعه، ولا يجتمعوا معهم على أمر من الأمور، ووقّع على الصحيفة أربعون رجلاً من وجوه قريش وعلّقوها في الكعبة وحصروهم في شِعْبِ أبي طالب، أول المحرَّم من السنة السابعة لبعثة النبيّ»[5].

٤ ـ فكّ الحصار بالأرضة: عن إبن إسحق، عن ابن هشام «أنّ رسول الله قال لأبي طالب: يا عمُّ إن ربي سلّط الأرضة على صحيفة قريش فلم تدع إسماً هو لله إلاّ أثبتته فيها ونفت منها الظلم والقطيعة والبهتان. فقال: أربُّك أخبرك بهذا؟ قال: نعم. فخرج أبو طالب إلى قريش، وقال: يا معشر قريش إن ابن أخي أخبرني بكذا وكذا، فهلمّ إلى صحيفتكم، فإن كان كما قال ابنُ أخي فانتهوا عن قطيعتنا وانزلوا عمّا فيها، وإنْ كان كاذباً دفعتُ إليكم ابنَ أخي. فقالَ القوم بأجمعهم: رضينا. وتعاقدوا على ذلك، ثم جاءوا الصحيفة ونظروها، فإذا هي كما قال رسول الله (ص)، فزادهم ذلك شراً وعناداً، فصنع الرَّهطُ في نقضها ما صنعوا»[6].

٥ ـ الجنُّ: انقطع الوحي ثلاث سنوات؛ وبعد المبعث استمرّ الحصار ثلاثةَ أعوام، فأشرف

---

(١) هـ. م. الحسني: سيرة المصطفى. ص ١٥٢.
(٢) المصدر نفسه، ص ١٥٥.
(٣) المصدر نفسه، ص ١٥٧.
(٤) المصدر نفسه، ص ١٧٥.
(٥) المصدر نفسه، ص ١٨٥.
(٦) المصدر نفسه، ص ١٨٩.

محمَّدٌ ومَنْ معه من الرّجال والنساء والأطفال على الموت جوعاً؛ وسمَّى محمَّدٌ العامَ العاشر من مبعثه عام الحزن: عام وفاة أبي طالب، وفاة خديجة، تزايد أذى قريش. وخرج متخفياً من مكّة إلى الطائف ـ ومعه عليّ وزيد بن حارثة ـ «حيث اجتمع عليه النّاس [في مكّة] وقذفوه بالحجارة، فالتجأ لحائط إلى عتبة وشيبة إبنيّ ربيعة وهما فيه، والدّماءُ تسيلُ من ساقيه، وعليّ يدافع عنه حتى شجَّ رأسه»؛ ثم اتّجه من مكّة وهو يجرُّ رجليه الداميتين. . «وفي طريقه نزل في مكان يُدعى نخلة بين الطائف ومكّة، فقام في جوف الليل يصلّي، فمرَّ به نفرٌ من الجنّ من أهل نصيبين في اليمن، وكانوا سبعة، كما جاء في رواية ابن إسحق، فجلسوا يستمعون لصلاته ودعائه وإلى شيء من القرآن، فآمنوا به ورجعوا إلى قومهم منذرين ومبشّرين بنبوّته. . »[1].

٥ ـ إسراء ومعراج: كانا قبل هجرته إلى المدينة؛ وذهب فريق إلى أن الإسراء كان بالجسد، والمعراج كان بالرُّوح لا غير. وذهب جماعة إلى أنّهما كانا بالجسد والروح معاً «بحجّة أنَّ ذلك أمرٌ لا يحيله العقل ولم يخرج عن حدود الإمكان. وظاهرُ الآية والنصوص التي تعرَّضت لذلك أنّهما كانا بالجسد لا بالرُّوح وحدها ولا بنحو الرؤيا»[2].

ب) إنجاز الإعجاز أو تداخل التاريخ والاعتقاد

١ ـ الهجرة إلى المدينة: عن ابن هشام والطبري وابن سعد أنّه خرج من باب الدّار وانسلّ من بينهم وهم ينتظرون ظلمة الليل لينفّذوا خطتهم. وأنّه كان يقرأ: «وجعلنا من بين أيديهم سداً، ومن خلفهم سداً، فأغشيناهم فهم لا يبصرون؛ وأخذ حفنةً من التراب وجعل ينثرها على رؤوسهم وهم لا يشعرون. ولما حان الوقتُ هجموا عليه في الدّار، فثار عليّ في وجوههم فانهزموا منه. ثم سألوه عن النبيّ، فقال: لا أدري أين ذهب»[3]. نلاحظ هنا أن صاحب المصطفى لم يتنبّه إلى الرواية السابقة التي نقلها (ص ٢٢٢ من كتابه) وجاء فيها أن محمّداً خرج مع عليّ وزيد، وأنّه يخرج في هذه الرواية مع أبي بكر، تاركاً عليّاً في الدار. فأين هي الدراية في البحث؟ وهل هذا علم تاريخ؟ «ولما دخل هو وأبو بكر الغارَ، قَضَتْ مشيئة الله سبحانه بأنْ تنسجَ العنكبوت على بابه، وأن تلتجىء إلى باب الغار حمامتان برّيتان»[4].

٢ ـ النبيّ وشاة أم معبد: «فدعا رسولُ الله بالشّاة فمسح ضرعها بيده وذكر إسم الله. ثم قال: بارك الله في شأنها، فدرّتْ من ساعتها، فدعا بإناءٍ كبير، فحلب فيه، فسقاها وسقى أصحابه حتى رَويَتْ [أم معبد] ورووا. وما لبث أن جاء زوجها أبو معبد يسوق أعنزاً حيلاً عجافاً هزلاً، فلما رأى اللبن تعجّب وقال: مِنْ أينَ لكم هذا والشّاةُ عازبة ولا حلوبة في البيت؟ قالت لا والله، إلاّ أنّه مرَّ بنا رجلٌ مُبارك، وقصّت قصّته»[5].

---

(١) المصدر نفسه، ص ص ٢٢٢ ـ ٢٢٣.
(٢) المصدر نفسه، ص ٢٢٨.
(٣) المصدر نفسه، ص ٢٥٩.
(٤) المصدر نفسه، ص ٢٥٤.
(٥) المصدر نفسه، ص ٢٥٧.

٣ ـ فَرَسُ سُراقة: «إنّ النّبي بينما هو في طريقه إلى يثرب عَرَض له سُراقة بن مالك بن خثعم، وهو على فرس، فدعا عليه رسول الله، فرسخت قوائم فرسه في الأرض، فقال يا محمّد ادعُ الله أن يطلق فرسي وارجع عنك وأردّ مَنْ ورائي. فدعا له النبيّ، فانطلق الفَرَسُ، فرجع ووجد النّاس يلتمسون رسول الله، فقال لهم: ارجعوا فقد استبرأت لكم خبره، فلم أجدْ له أثراً، فرجعوا. . . .»[1].

٤ ـ طبّ النبيّ: «أنّ علياً لما توجّه بالفواطم إلى المدينة، كان يسير الليلَ ويكمن النّهار، حتى تفطّرت قدماه، فلما بلغها اعتنقه النبيّ وبكى رحمةً لما به، ثم تَفَل في يديه وأمرّهما على قدميّ عليّ فلم يشكُ منهما بعد ذلك»[2].

٥ ـ المؤاخاة: كانت على قاعدة (إنّما المؤمنون إخوة) بين المهاجرين في مكّة، قبل هجرتهم إلى المدينة؛ فتآخى محمّد وعلي: «كان رسولُ الله سيّد المرسلين وإمام المتقين، وعليّ بن أبي طالب أخوين»[3]، ثم حقّق اتحاداً بين الأوس والخزرج، وبينهم وبين المهاجرين إلى المدينة.

٦ ـ الإعلام بالآذان: كان لا بد من إعلام يستهلّ به الإسلامُ النبويّ حضورَهُ في المدينة، وكان لا بد من وسيلة مبتكرة، غير «بوق اليهود» و «ناقوس النصارى». هنا روايات وانتقادات:

□ «وإذا به [عبد الله بن زيد بن ثعلبة بن عبد ربه، أحد الخزرج] يأتي رسول الله ويخبره أنّه نام ليلته ورأى وهو نائم رجلاً وعليه ثوبان أخضران يحمل ناقوساً بيده فقال له عبد الله: أتبيعُ هذا الناقوس؟ فقال له: وما تصنع به؟ فقال: ندعو فيه إلى الصلاة. فقال له: أفلا أدلّك على خير من ذلك؟ فقلتُ له: بلى. قال: تقولُ «الله أكبر، الله أكبر»، «أشهد أنْ لا إله إلاّ الله»، مرّتين، وعُدّدت عليه صيغة الآذان كما هي عند المسلمين. فلما أتمّ حديثه مع النبيّ، قال: إنها لرؤيا، وأمرَ بلالاً بها، فتعلّمها وأذّن بها»[4]. مع إضافة «أشهد أن محمداً رسول الله»، وعند الشيعة، لاحقاً «أشهد أن علياً بالحق وليّ الله» الخ.

□ يُنسب إلى عمر بن الخطاب قوله: «رأيتُ مثل الذي رأى عبد الله بن زيد بن ثعلبة» (م. ن، ص ٢٧٢). وينقل السيد هـ. م. الحسني عن إبن كثير: «أنّ النبيّ يسمع في ليلة الإسراء ملكاً من وراء الحجاب يؤذن بهذا الآذان، ثم أخذ الملك بيد محمّد فقدّمه وصلّى إماماً بأهل السماء وفيه آدم ونوح وغيرهما من الأنبياء»، ويعلّق على رواية إبن كثير هذه: «لو صحّ بأنّه سمع ليلة الإسراء ملكاً ينادي من وراء الحجاب، لكان قد أمر به قبل الهجرة واستعمله بعدها في مقام الإعلام للصلاة» (م. ن.، ص ٢٧٣). ويضيف: «من الجائز أن يكون قبل نزول الوحي عليه قد فكّر في وسيلة من وسائل الإعلام، وجاءه الوحي بهذه الوسيلة» (م. ن، ص ٢٧٤). إلاّ أنّ صاحب سيرة المصطفى لا يتنبّه إلى أنّ هذه

---

(١) المصدر نفسه، ص ٢٥٨.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٦٠.

(٣) المصدر نفسه، ص ٢٧١.

(٤) المصدر نفسه، ص ص ٢٧٧ ـ ٢٨٠.

الروايات تشير، تلميحاً، إلى وجود شركاء آخرين في الرؤى والاستيحاء، مع أنَّ رواية الكافي التي يوردها (م. ن، ص ٢٧٥) تستدرك هذا الأمر الخطير، دون أن تسمّيه، وتعيد الوحيَ بالآذان إلى النبيّ وعليّ وحدهما، أي أنّها تحصر الأمر بالنبيّ والإمام المعصوم: «لما هبط جبريل بالآذان على رسول الله، كان رأسه في حجر عليّ، فأذّن جبريل ثم أقام؛ فلما انتبه رسول الله، قال: يا عليّ أسمعتَ؟ قال: نعم، قال: ادعُ بلالاً وعلّمه الآذان».

نرى أن هذه المسألة لا تزال من جملة المسائل الموقوفة، المسكوت عنها في عقل التاريخ الإسلامي، وأنها لم تعالج بوضوح علمي صارم: هل الوحي يسمعه النبيّ حَصْراً، بوصفه رسول الله الأمين، أم يمكن أن يسمعه معه آخرون، من أهل بيته وغير بيته، كما في روايات يذكرها «متورخون» بلا إمعان ورويّة؟

٧ - **المعاهدة**: وثيقة سياسيّة إسلامية أولى، جاء فيها: «وإن مَنْ اتّبعنا من يهود فإنّ له النّصْر والأسوة [المساواة في المعاملة] غير مظلومين ولا متناحرين عليهم... وإنكم مهما اختلفتم فيه من شيء، فإنّ مردّه إلى الله وإلى محمد، وإن اليهود يتفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين، وأن يهود بني عوف أمّة مع المؤمنين. لليهود دينهم وللمسلمين دينهم ومواليهم وأنفسهم، إلّا من ظلم أو أثمَ، فإنّه لا يُوتِغُ [لا يُهلِك] إلّا نفسه وأهل بيته... وإن بينهم النّصر على مَنْ حارب أهل هذه الصحيفة» (ص ص ٢٧٧ - ٢٨٠). هنا بداية عقل الدولة المتصل بعقل النبوّة.

٨ - **القِبْلة**: بعد ١٧ شهراً في المدينة - وقيل بعد ٧ أشهر - أمرَ النبيُّ بتحويل القبلة عن بيت المقدس (فلسطين) إلى الكعبة: «وقد تراجع جماعة عن الإسلام، بسبب تلاعب المنافقين والمشركين بعقلهم بعد هذا الحادث»[1]. فما معنى هذا الحَدَث أو الحادث في تاريخ الإسلام التأسيسي؟ إنَّ الرسول يستوحي من الله، ومن ظروف البشر أيضاً. وإننا نرى من زاوية عقل التاريخ، أن ذلك التحويل للقبلة هو علامة **تعريب سياسي** للإسلام، وقطع مع يهود ونصارى المدينة والجزيرة، ونرى تالياً أنّه حادث سياسي/ ديني. هنا، ربما نجد معنىً لتنصّر بعض المسلمين الأوائل، المشار إليه آنفاً.

٩ - سرايا نبويّة، غزوات ومعارك:

□ تكوّنت سرايا النبوّة في المدينة، وكانت بمثابة إبلاغ سياسي/ عسكري لأهل مكّة. فبدأ الرسول يبعث السّرايا إلى خارج المدينة (بداية الفتح والانفتاح)، ويختار لقيادتها الأكفياء/ الأشدّاء من أصحابه. ثم كانت سلسلة غزوات ومعارك سجّلت تفاعلات الإعجاز والإنجاز:

- رؤيا عاتكة بنت عبد المطلب حول بدر الكبرى، جعلت أبا جهل يقول للعبّاس: «يا بني عبد المطّلب أما كفاكم أنْ تتنبأ رجالكم حتى تتنبأ نساؤكم». وملخّص رؤياها: انفلاق صخرة وتشظّيها إلى غير بيت؛ ذبح جزور وإصابة دمائها أخبيةَ العسكر؛ ماء السحر في الحوض قبل ورود الحرب؛ ثم كانت المعركة بين هاشميّين وأمويين: «وأخذ النبيّ كفاً من الحصباء ورمى بها إلى جهة المشركين،

---

(١) المصدر نفسه، ص ٢٨٧.

وقال: شاهت الوجوه، اللهم ارعبْ قلوبهم»؛ «وأمدَّ الله المسلمين بالملائكة»[1].

- كان النبيُّ على ناقةٍ تدعى القصوى، فبلغ عدد القتلى ٧٢ (وقيل ٥٢) من المشركين، والأسرى ٧٠؛ قتل عليٌّ منهم ٢٤ رجلاً. وكانت مناوشات بين مسلمين ويهود - خرق معاهدة الموادعة - آلتْ إلى إخراج بني القينقاع من المدينة. كما كانت غزوات بني السويق، غطفان، قرقرة الكدر الخ. ويروى «أنّ دعثور بن الحارث ذهب إلى النبيّ ومعه سيف صقيل، فقال له: «يا محمّد، مَنْ يمنعني منكَ اليوم»؟ فقال النبيّ: الله يمنعك. ودفع جبريلُ في صدره، فوقع السيف من يده، فأخذه رسول الله، وقال لدعثور: مَنْ يمنعك مني؟ فقال: لا أحد، وأنا أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمّداً رسول الله. والله لا أكثرُ عليكَ جمعاً. فأعطاه رسول الله سيفه» (رواية ابن كثير، وردت في سيرة المصطفى، ص ٣٨٣).

اللافتُ هنا أن المؤلِّف/ الناقل لا يرى في هذه الرواية ما يثيرُ تساؤلاً: هل يمكن لمسلّح أنْ يدخل هكذا على النبيّ، شاهراً سيفه - وأين؟ - وأنْ ينفرد به ويهدّده بالقتل؟ إنَّ تغليب عقل الإعجاز على عقل الإنجاز أو التاريخ، هو الذي يغلّب هنا عقلَ الرواية (النقل) على عقل الدراية، عقل العلم أو عقل العقل.

- في معركة أُحد، كان جيش مكّة من ٣٠٠٠ مقاتل، منهم ٧٠٠ دارع، ومعهم ٢٠٠ فرس و٣٠٠٠ بعير، و١٥ امرأة (منهنّ: هند بنت عتبة زوجة أبي سفيان؛ أم الحكيم بنت الحارث بن هشام، زوجة عكرمة أبي جهل؛ سلافة بنت سعد، زوجة طلحة بن أبي طلحة؛ ريطة بنت مية بن الحجاج، زوجة عمرو بن العاص، خنّاس بنت مالك؛ عمرة بنت علقمة بن الحارث الكنانيّة، زوجة غراب بن سفيان، التي أقدمت على حمل لواء المشركين بعد سقوطه أرضاً).

في المقابل، صبيحة يوم الجمعة، صعد النبيُّ المنبرَ، وقال:

«رأيتُ البارحة في منامي أنّي أدخلتُ يدي في درع حصينة ورأيت بقراً تُذبح، ورأيتُ في ذباب سيفي ثلماً وأني أردفتُ كبشاً، وقد أوّلتها بأن الدرع الحصينة هي المدينة والبقر التي تُذبح فناسٌ من أصحابي يُقتلون، وأما الثُلمُ في سيفي فرجلٌ من أهل بيتي يُقتل، وأما الكبشُ فكبش الكتيبة يقتله الله»[2].

إلى ذلك كان الرسول يفضّل، مع بعض الصحابة، الاعتصام بالمدينة؛ لكنَّ حماس أكثريّةٍ اضطرّه للنزول عند رغبتهم. فعقد ثلاثة ألوية إسلاميّة - منها لواء المهاجرين لعليّ، ولواء الأوس لأسيد بن حُضير، ولواء الخزرج للحبّاب بن منذر - واستبعد اليهود من المشاركة في معركة أُحد، قائلاً: «ما هذه؟ قيل له: حلفاء ابن أُبيّ من اليهود. فقال: لا نستنصر بالشّركِ على أهل الشّرك. فرجع ابنُ أُبيّ وجماعته»[3].

(١) المصدر نفسه، ص ص ٣٣٥ و٣٥٠.
(٢) المصدر نفسه، ص ٣٩٤.
(٣) المصدر نفسه، ص ٣٩٩.

كان عدد المقاتلة المسلمين ٧٠٠. فوقف النبيّ تحت راية الأنصار - والرايةُ هي العلمُ الأكبر، واللواء دونها. وكانت هزيمة؛ جُرح النبيُّ فغشي عليه، وقُتل حمزة. نقض المقاتلةُ العهدَ وولّوا الأدبار، وقيل: «كيف يفلح قومٌ خضّبوا وجه نبيّهم بالدم، وهو مع ذلك يدعوهم إلى الله»؟ ونادى أبو سفيان: «أعلُ هُبَل. حنظلة بحنظلة، ويوم أُحد بيوم بدر»[1]. واستمرت معارك، واتّجه النبيُّ إلى العمل على إرهاب المشركين وقطع الطريق على من حاول بعث الشكوك، كما جاهد للتعويض عمّا فقده المسلمون في معركة أُحد.

- توالت أيام القتال والاغتيال: يوم الرجيع وحادثة بئر معونة سنة ٤ هـ - اغتيال ٦ أو ٧ من خيار المسلمين؛ وفي رواية ثانية اغتيال ٤٠ من خيار المسلمين، فتأملوا: هل هناك اغتيال غير فردي أو إفرادي، وإذا تجاوز الفرد إلى جماعة (٧ - ٤٠) هل يجوز أن يُسمى اغتيالاً، وهو عراك وقتال؟ أم المقصود تشبيه غَدْر باغتيال؟ هذا ما لا يقف عنده صاحبُ سيرة المصطفى. التآمرُ على النبيّ وسعي لاغتياله بصخرة تُلقى عليه من سطح بيت - تكليف عمرو بن جحاش بن كعب، وتدخل الوحي لإخبار النبيّ وإنقاذه. غزوة ذات الرّقاع (صلاة الخوف ركعتين، ركعتين)؛ غزوة بدر الثانية؛ دومة الجندل؛ غزوة بني المُصطلق، غزوة الخندق[2]؛ غزوة بني قريظة؛ غزوة بني لحيان وذي قرد؛ غزوة الحديبية سنة ٦ هـ. والصّلح؛ غزوة خيبر [قال حجاج للعبّاس بن عبد المطلب: والله لقد تركت ابنَ أخيك عروساً على ابنة ملكهم، صفيّة بنت حيّ بن أخطب؛ ولقد افتتح خيبر وفَدَك، واستولى على أموالهم وأصبحت له ولأصحابه»][3]. غزوة مؤتة؛ فتح مكّة - يوم المرحمة «مَنْ دخل داره فهو آمن، ومَنْ ألقى سلاحه فهو آمن، ومَنْ أغلق عليه بابَ داره فهو آمن، ومَنْ دخل دار أبي سفيان فهو آمن»، فهل هذا أول بلاغ عسكري لاستسلام مدينة في الإسلام؟ - غزوة تبوك؛ غزوة ذات السلاسل؛ غدير خم؛ الوداع؛ وفاة الرسول؛ اجتماع سقيفة بني ساعدة.

يلفتنا في هذا المسار النبويّ تدرّجه من الإعجازي، وحياً ونصاً، إلى الإنجازي عقلاً وتاريخاً، كأنَّ حدَثَ الوحي/ الوعي مولّدُ أحداثٍ عبرَ البشر، ما زال الجدل في أمر قراءتها قائماً حتى أيامنا، وما زال التردد المنهجيّ متواصلاً حول تورختها بعقلية تقديسيّة أم بعقل علمي. الأمر الذي يجعلنا نبادر هنا إلى توضيحات: أن القدسي يتورخ له؛ لكن بأي عقل؟ وأن السيد هـ.م. الحسني يتورخ بمنهجيّة واحدة (عقل النقل والسَّرد) للقدسيّ والتاريخي، كأن التاريخ إعجاز متواصل، بينما المسافات بين إعجاز النبوّة وإنجازات التاريخ الإسلامي ما زالت تتباعد. أخيراً، نشير إلى أننا نحاول في هذا المبحث تحديد حقول الشراكة الممكنة بين عقل علمي وعقل اعتقادي، وأننا اعتمدنا الكتابة العلمية، حتى في تناول الظواهر القدسيّة؛ وهنا نوضح أنّ الأعلام في الكتابة العلمية يجب أن ترد بلا ألقاب ودعوات

---

(١) المصدر نفسه، ص ٤١١.

(٢) حُفِر خندق وظهرت صخرة بيضاء، فضربها سلمان فخرج منها بريقٌ أضاء أجواء المدينة: بُشرى النَّصر المؤمّل على قصور الحيرة ومدائن كسرى وقصور الحمر من أرض الرُّوم وقصور صنعاء. تداخل الأعجوبي والحَدَث التاريخي.

(٣) سيرة المصطفى، ص ٥٦٣.

وتقديسات، على أنْ يمارس القارىء، وهو يقرأ هذا النّص، حرّيته في إضفاء الصفات التقديسية التي يراها مناسبة للأعلام (ص، ع، قده الخ). وهنا نختم بإشارات إلى موضوعة حياة النبيّ مع الجنس المتمّم: المرأة.

ينتقد السيد هـ.م. الحسني ما يدّعيه ابنُ هشام في سيرته «أن لبيد بن عاصم قد سحر النبيَّ ومنعه من الاتصال بنسائه، وظلَّ مدّة يخيّل إليه أنّه قد فعل الشيء ولم يفعله»؛ ويقرّر «أن الحديثَ من موضوعات المنافقين أو الصحابة. . . لأنّه إذا جاز على النبيّ أنْ يصبح في مرحلةٍ يُخيَّل إليه يقول ويفعل بدون وعي ولا تفكير، لجاز عليه أنْ يقول على الله ما لم يقله»[1]. ويشير هـ.م. الحسني إلى «بيعة النساء» بقوله: وكانت الطريقة التي استعملها في بيعتهن أنّه وُضع بين يديه إناءٌ فيه ماء، فإذا أسلمن يدخل يدَهُ في الماء ثم يخرجها منه، فيدخلن أيديهن فيه. وقيل إنه كان يضع على يده ثوباً، وبعد الإقرار بالشهادتين يمسحن أيديهن على ذلك الثوب. وفي كلامه على نساء النبيّ، لا يعالج الحسني مسألة دقيقة، مع أنّها مادّة تستحق التورخة والتفسير: لماذا اكتفى محمّد بزوجة واحدة تكبره بـ ١٥ سنة، وعاش معها ٢٥ سنة، ثم أنّه اعتمد تعدُّد زوجاتٍ في سن الخمسين أو الخامسة والخمسين؟ أكان ذلك بسبب من اشتراط خديجة (الأولى بين سيدات قريش والإسلام) عليه؟ كما كان شأن السيّدات الحرائر والشريفات لدى العرب؟ أم هناك تفسير آخر؟ هنا، نكتفي بذكر نساء النبيّ، بعد خديجة:

- سودة بنت زمعة، أرملة السكران بن عمرو بن عبد شمس، زوجة النبيّ الأولى بعد خديجة؛
- زينت بنت خزيمة، أم المساكين؛
- أم سلمة بنت أميّة، بين ٤ و ٥ هـ.؛
- زينب بنت جحش، بنت عمّته أمامة بنت عبد المطلب، مطلّقة زيد بن حارثة؛
- عائشة بنت أبي بكر.
- جورية بنت الحارث، معتقة؛
- رملة بنت أبي سفيان (تواصل مع الأمويين بمصاهرة)؛
- مارية القبطيّة، أم ابراهيم، سنة ٨ هـ.؛
- ميمونة بنت الحارث؛
- فاطمة بنت الضحّاك بن سفيان ـ طلّقها قبل أن يتصل بها؛
- حفصة بنت عمر بن الخطّاب؛
- صفيّة بنت حيّ بن أخطب (غير واردة في **سيرة المصطفى**، في فصل نساء النبي)؟!

□ ونشير، ختاماً، إلى أن هذه الظاهرة (الاكتفاء بزوجة واحدة، ثم تعدُّد زوجات بعد وفاتها) **ستتكـرَّر مع علي بن أبي طالب، بعد وفاة فاطمة، ويبقى حقل البحث مفتوحاً للسؤال. بينما** نتنقل إلى مسألة «تورخة العصمة»، كأن عقل التقديس، إذْ يؤوّل معنى ختم النبوّة، إنما يفتح آفاقاً أمام

(١) سيرة المصطفى، ص ٢٩٠.

القدسيّ لكي يظلّ متواصلاً في التاريخ البشري، من خلال ظاهرة «أشراف الإسلام» التي حلّت محل ظاهرة «أشراف العرب»، لكن بمعايير جديدة.

٢ ـ تورخة العصمة

□ يبدو أنّ من خصائص نوعنا البشري توزيعَ وجوده وتاريخه وتأسيسه المعرفي بين قداسات ودنيويّات، وسعيَهُ إلى إضفاء «القدسي» على الدنيوي، أو تقديس البشر وأماكن وجودهم، برموز وإشارات وأساطير وطقوس وعبادات وديانات. في هذا المستوى تاريخان على الأقل: تاريخ قدسيّ وتاريخ يومي، حَدَثي. وهذه الثنائية لا يكتفي البشرُ بإنتاجها وترويجها كثقافات، بل يسعون إلى تغليب واحدها على الآخر، كأنهما من حقل معرفيّ واحد. بينما حقل المجتمع وحقل السلطة ينموان بتخصّصٍ وترابط، بتسالم وتغالب. وفي سياق التمرتب الاجتماعي/ السلطوي، يسعى كلُّ فرد أو جماعة تاريخيّة إلى تقديس ما يقولون ويفعلون ويرثون أو يورّثون. الدولةُ تقدّسُ نفسها بتشريعات وقوانين وأوامر وسياسات، والمجتمع يقدّس ذاتَهُ بآراء وأفكار، بمنتوجات وثقافات وحضارات. ويتبادل المجتمع والسلطة، الجماعة والفرد، لعبة **التقادس**. العرب عرفوها قبل الإسلام، قبل النبوّة والقرآن، وعرفوها في الإسلام مع تجديد «مكارم الأخلاق» وتأسيس دولة ذات عقل نبويّ/ راشدي، كما عرفوها في مستوى الاعتراض السياسي على مجرى التاريخ العربي من خلال «**مدينة العلم**» وإبقاء أبوابها مفتوحة بنظام وممتدّة في الآفاق، من علي بن أبي طالب حتى المهديّ ـ في هذه المنطقة المهديّة، مَهْدِ الديانات والقدسيّات التاريخيّة، الحيّة حتى يومنا. إن سلسلة المقدّسين في التاريخ لا تنتهي، شيعياً، عند أنبياء، بل تتواصل في أئمة أولياء، أوصياء صراطيّين، معصومين، يليهم علماء/ فقهاء[١].

للقداسة وجهانِ: إلهي وبشري. ولطالما قُرئت القداسة تيولوجياً، وقلّما قُرئت أنثروبولوجياً. فهل قراءة المقدّسات ممكنة فلسفياً، عقلانياً، علمياً/ إناسياً؟ إنْ كانتْ واقعاً مُعاشاً فإنّ قراءتها ممكنة تاريخياً، وإنْ كانتْ ميتاواقعية فإن قراءتها الميتاتاريخية ممكنة أيضاً. لكنْ، إذا عُوملت القداسة والإناسة كأنهما شيء واحد، وكان الإعجازُ في مستوى يُعامل كأنّه إنجاز في مستوى آخر، فهل يكونُ من الممكنِ التأريخُ العلمي لما يُعتقد أنّه فوق النّقد العقلي وفوق التاريخ البشري؟ نسألُ بكلام آخر: بأي عقلٍ نعقل الأئمة المعصومين؟ أنعقلهم بعقل الحَدَث الممكن؟ أم بعقل الاحتمال والترجيح؟ وكمْ من معتقداتٍ ماتت، وأخرى ما زال العلمُ، ولا سيما الفيزياء، يؤكّد صحتها ودقّتها[٢] وعليه، إلى أي حد يمكنُ وضع تاريخ طبيعي لما هو مُقدّسٌ وموضوعٌ، أصلاً، فوق كل طبيعة بشريّة؟

---

(١) الحسني، هاشم معروف: **سيرة الأئمة الإثني عشر**، جزءان، ط٣، بيروت، دار القلم، ١٩٨١.
(٢) غيتّون (جان)، بوغدانوف (إيغور وغريشكا): **الله والعلم**، بيروت، دار عويدات، ١٩٩٢، تعريب خليل أحمد خليل:
Jean Guitton, Bogdanov: **Dieu et la Science**, Paris, Grasset, 1991.

□ إنَّ قراءة المكتوب القدسيّ تشغلُ تاريخنا الفكري العام، الفلسفي منه والعلمي. وهي تشغل الفكر العالمي المعاصر. وتكاد الفيزياء والميتافيزياء تقترنان في حقل علمي/ توحيدي رفيع. فالله الذي ليس كمثله شيء، خلق الإنسان في أحسن تقويم (قرآنياً)، وخلقه على صورته (توراتياً وإنجيلياً). ويذهب فلاسفة علم في عصرنا ـ وفي طليعتهم جان غيتّون ـ إلى القول إنَّ الإنسان هو صورة الرحمن، وأنَّه موجود في الكل، وفوق الكل في آن. فكيف قرأ هـ.م. الحسني سيرة الأئمة المعصومين؟ يرى أن سيرتهم امتداد قدسيّ لسيرة النبيّ، ويعلن: «لم يعد التعبير عن عظمة الأشخاص بذلك الأسلوب وبالمعجزات والغيبيّات مقبولاً ولا مجدياً... وآثار أهل البيت أغنى بالأدلّة على عظمتهم من الغيبيّات والكرامات»[(1)].

فهل نحن، حقاً، أمام أنثروبولوجيا قداسة (عصمة، صراطيّة إسلاميّة) يتواصل فيها الإعجازيُّ النبويّ والقيوميّ الإماميّ؟ أم نحن أمام أنثروبولوجيا سياسية ذات طابع قدسيّ؟ وحدها القراءة الدقيقة/ الناقدة تساعد على كشف مضامين تورخة العصمة هذه، بوصفها جزءاً عضوياً من تورخة القدسيّ في الإسلام. وعليه، فلا بد من مساءلات لم يفتكر بها الحسني: هل نحن أمام سيرة شيعية لإمارة مُفتقدة؟ كيف نقرأ تاريخنا دون التنبّه إلى صلة النبوّة بالدولة في الإسلام التأسيسي، وإلى أنَّ بعض العرب كان يتساءل عن الرجل (النبيّ): أهو نبي أم ملك؟ وكان بعضهم الآخر يرى فيه الإثنين معاً، وربما أكثر من ذلك؟ إننا نرى أنَّ من المشروع النّظر في حاجة النبوّة إلى دولة، وحاجة الدولة إلى نبويّة أو فكروية (إيديولوجيا). فكيف يقدّم مؤرّخ شيعيٌّ معاصر الإمامة كمشروع تسوية بين نبوّة مختومة ودولة مأزومة؟ أيقدّمها كتسوية لاتاريخية يتعالى فيها الاعتقادي على الانقيادي، ويتحكّم بقياده؟ أم يقدّمها كمحاولة لتحويل العبادي، بكل أجهزته ومنظوماته المعرفيّة ومؤسساته الدينية، إلى قوّة قياديّة تمحو تأريخاً مأزوماً، ظالماً، لتكتب فيه أو محلّه تاريخاً آخر؟ يمهّد الحسني لأطروحته بقوله: الأئمة الإثنا عشر كلّهم من قريش، وهم أهل بيت النبيّ ـ كالقرآن وسفينة نوح ونجوم السماء الخ. ـ؛ ويستند إلى حديث منسوب: «يكون ١٢ أميراً، ١٢ خليفة كلهم من قريش». لماذا يا سيّد؟ «لأنَّ الإمامة لا تكون إلاّ في قريش، والعصمة ـ وقد عرّفها المتكلّمون بأنها لطف من الله يفيضها في أكمل عباده، وبها يُمتنع عن ارتكاب الموبقات والجرائم عمداً وسهواً»[(2)] هي من صفة الأئمة، من أهل البيت.

هنا تفرضُ نفسها قراءةٌ أنثروبولوجية لمفهوم «أهل البيت».

البيت هو مكان المبيت، وله ربٌّ بشري وأهل. وهو رمز عربي قَبْلي، كما هو رمز ديني قدسيّ، قبل الإسلام وفيه: البيت العتيق، بيت الله، بيت الكعبة، بيت العلم وبابه عليّ. وربُّ البيت العتيق هو رب الناس كافةً، رب العالمين، وبيته بيتهم جميعاً؛ والناس كلهم عياله، وتالياً أهل بيته. ولقد اشترط على نفسه لعباده أن يطعمهم من جوع ويأمنهم من خوف. فمن أين جاء هذا الحصْر لبيت النبوّة بسلالة معيّنة؟ جاء من المرجعيّة الدينية/ السياسية. فأهل البيت بالمعنى القدسي، الحصْري، هم

---

(1) الحسني: سيرة الأئمة، ج١، ص ١٠.

(2) المصدر نفسه، ج١، ص ٤١.

المرجعية، وإليهم يكونُ نَسَبان: عبادي وقيادي. أهل بيت النبوّة هم أهل القداسة والعصمة، أهل السابقة والقُدمة في أصل التكوين العبادي، المنظور والمستور. تليهم سلسلة صحابة طويلة جداً، كان منهم مساعدون/ خلفاء للنبي في حياته، وكان بعضهم خلفاءَ بعد وفاته. أما في المعيوش التاريخي، فقد تغلّب مفهوم الصحابة في مستوى السلطة، على مفهوم أهل البيت في مستوى الجماعة أو المجتمع. مع ذلك، وربما بسبب من ذلك، ظلّ الميتاتاريخ يسعى لمحو التاريخ، ولكتابة تاريخ أرفع، آخر، قوامه القداسة أو العبادة فوق القيادة. فبيت النبوّة هو بيت الدين والدولة معاً. والعبادة علّة والقيادة معلول. إلاّ أن النظام الاجتماعي/ السياسي لدى العرب لم يتقبّل، بسهولة، تلك القداسة العبادية، فتعادل معها جزئياً، وعاملها كأنّها مجرّد حركة اعتراض سياسي، واعتبرها جزئياً من الآثار المعلولة التي ينتجها نَسَقٌ اعتقادي معيّن ـ هو الذي سيُعرف لاحقاً، باسم النَّسَق الشيعي. وعلى الرغم من الخلاف على الخلافة، بقي مفهوم أهل البيت مكوِّناً لقوّة تاريخية، تصدر فيها الأعمال عن نوايا ومقاصد إعلائيّة أو علويّة. فالخطاب البيتيّ هو خطاب قرابة روحيّة/ تاريخيّة، لـه نسقُه القـرابيّ المميّز. فـالجدُّ هـو المصطفى (محمّد) والجـدَّة هي خديجة بنت خويلد، (السيّدة الأولى في قريش وفي الإسلام؛ الكبرى)؛ فعلى بيتهما تنعقد راية نبوّة، ومنه يولد نَسَقُ إمامة: عليّ/ فاطمة ← الحسن ← الحسين ← علي بن الحسين الخ. (انظر الترسيمة على الصفحة التالية). فلنقرأ بعقل التاريخ السيرة الإماميّة، بعدما قرأنا سيرة المصطفى.

☐ زواج إلهي

زواج محمّدوخديجة دنيوي وإلهي في آن.فهي الطاهرة «سيّدة نساء قريش، من أثرياء قريش وأوسعهم جاهاً، ومفطورة على التديّن بعامل الوراثة والتربية». وهي أم الهندين. تزوّجت مرتين قبل الرسول:

١ ـ من أبي هالة بن النبّاش بن ذرارة (أولدت منه ولداً أسمته هنداً، قُتل في البصرة مع عليّ)؛

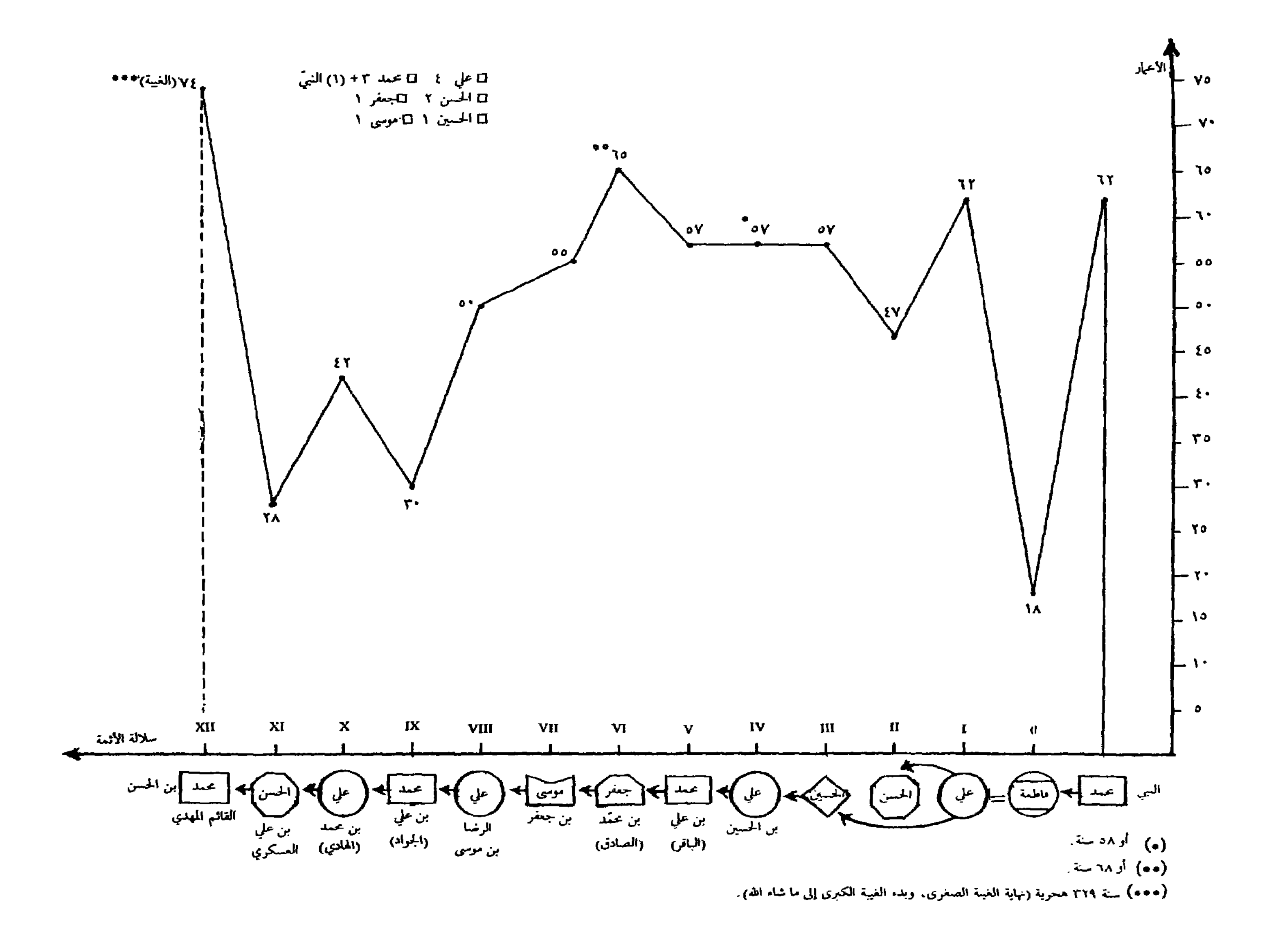
٢ ـ من عتيق بن عابد المخزومي (رزقت منه بنتاً أسمتها هنداً؛ لم تتزوّج، وكانت صحابيّة).

في الأربعين تزوجت خديجة من محمّد، وهو بين ٢٣ و ٢٥ سنة: «وما هي بالنسبة إليه إلاّ كأمٍ أو كخالة، ولو عاشت آمنة بنت وهب لذلك التاريخ، لما تجاوزت سن الأربعين»[(١)]. ويـرى هـ.م. الحسني أن زواجها من محمّد خطّطت له المشيئة الإلهية، تقريراً لحقيقةٍ كبرى وسرّ أعظم. ويتساءل: «إذا دُعيتَ إلى الجمال والشرف والكفاءة، ألا تُجيب؟ تلك هي خـديجة التي لا يسـاويها أحـد من القرشيّات والمكّيات»[(٢)]. أولادها من محمّـد: القاسم وعبـد الله (ماتـا صغيرين)؛ وزينب (زوجـة العاص بن الربيع) ورقية (زوجة عثمان) وأم كلثوم (عثمان ذو النّورين)، وفاطمة (علي). وعلى هذا القران الأخير، قامت سلسلة إماميّة.

---

(١) المصدر نفسه، ج١، ص ٤٩.

(٢) المصدر نفسه، ج١، ص ص ٤٩ ـ ٥٠.



الأعمار
سلالة الأئمة
النبي محمد
فاطمة
علي
الحسن
الحسين
علي بن الحسين
محمد بن علي (الباقر)
جعفر بن محمّد (الصادق)
موسى بن جعفر
علي الرضا بن موسى
محمد بن علي (الجواد)
علي بن محمد (الهادي)
الحسن بن علي العسكري
محمد بن الحسن القائم المهدي
٧٤ (الغيبة)***
□ علي ٤ □ محمد ٣ + (١) النبيّ
□ الحسن ٢ □ جعفر ١
□ الحسين ١ □ موسى ١
(*) أو ٥٨ سنة.
(**) أو ٦٨ سنة.
(***) سنة ٣٢٩ هجرية (نهاية الغيبة الصغرى، وبدء الغيبة الكبرى إلى ما شاء الله).

□ **فاطمة: تواصل نبوّة وإمامة**

ولدت بعد مبعث محمّد بخمس سنوات؛ تزوجت من عليّ وهي بين التاسعة والعاشرة؛ توفيت في الثامنة عشرة (ويُقال في العشرين، وفي الحادية والعشرين). فمن هي؟ المفطومةُ عن النّار، الصديقة، المباركة، الطاهرة، الزكيّة، المحدّثة، الزهراء، البتول، سيّدة نساء العالمين من الأولين والآخرين، مثلما كانت مريم بنت عمران سيّدة نساء عالمها. هنا يتساوق في الفكر المهدي النموذج المريمي والنموذج الفاطمي، ويتأسّس المسطور القدسي، وألِفُهُ العصمةُ والبتولة أو الطهارة. فما حظّ التورخة من الموضوعية في المجال التقديسي؟

ينتقد السيد هـ. م. الحسني كراماتٍ وأساطير منسوبة - ولا سيما فاقة فاطمة وعليّ وجوعهما - ويرى أنَّ أكثرها من الموضوعات، من صنع قصّاصين ومرتزقة. فالنبيُّ بعد زواجه من خديجة، وبعد حروبه، لم يعد فقيراً كما يدّعون؛ كما يرى أنَّ بعضها «من صنع المحبّين الذين لا يفهمون أهلَ البيت إلّا من زاوية الغيبيّات وهذا النّوع من الكرامات والأساطير»[1].

بعد هجرة والدها، ذهبت إلى المدينة، مع عليّ والفواطم: فاطمة بنت أسد، فاطمة بنت الحمزة، فاطمة بنت الزبير. ويروي السيد الحسني في **سيرة المصطفى** أنّها تزوّجت علياً وهي بين التاسعة والعاشرة؛ وهنا يروي أنها تزوّجته وهي في حدود الخامسة عشرة (ويرى فريق آخر أنّها تزوّجته وهي في الثامنة عشرة. فكيف تزوجت وماتت في عام واحد؟). وبعد، فإن مؤلف **سيرة الأئمة** يرى أن زواجها اختاره الله لها: «أمرني ربي أن أزوّجك فاطمة»[2] إنّ المؤلف ينقل روايات عن الطبري (كان زواجها في العاشرة) وعن الكليني (في التاسعة) وعن سواهما (في الخامسة عشرة). فمتى كان زواجها إذاً؟ قبل مولد الحسن سنة ٣ هـ؟ ومولد الحسين سنة ٤ هـ؟ هل هذه تورخة؟ ولم لا يقرّر المؤلف، إذا انتقد ما يروي، تأريخاً ممكناً ومرجّحاً، إنْ لم يكن حاسماً؟ إنها معضلة المعرفة النقليّة، نقل نص عن نص بلا نقد.

يُنسب مصحفٌ إلى فاطمة هو «قسم مما سمعته منه (النبيّ) ومن زوجها في التشريع والأخلاق والآداب، وما سيحدث في مستقبل الزّمان من الأحداث والتقلّبات». قال الإمام الصادق: «ما أزعمُ أنَّ فيه قرآناً، بل فيه ما يحتاج الناس إلينا ولا نحتاج إلى أحد، حتى أنَّ فيه الجلدة ونصف الجلدة وربع الجلدة وإرش الخدش». ويلاحظ المؤلف أنَّ ميراث الأئمة الإثني عشر ينطلق من **الجامعة والجفر ومصحف فاطمة**، أي من نصوص قدسية. ويشير إلى أنَّ الجامعة والجفر «كتابان مبنيّان على حروف ورموز وحسابات يعتمد عليها أئمة الشيعة فيما يُخبرون به من الغيبيّات»[3]. وكانت فاطمة، التي لا يذكر المؤلف شيئاً عن تعلّمها، ترى في خلافة عليّ امتداداً لرسالة أبيها، وتواصلاً بين نبوّةٍ وإمامة. بعد وفاة والدها المصطفى، تحوّل بيتُها من شدّة بكائها عليه، إلى «بيت أحزان». فماذا خرج من هذا البيت إلى فضاء التاريخ؟

---

(١) المصدر نفسه، ج١، ص ٧٥.

(٢) المصدر نفسه، ج١، ص ٨٧.

(٣) المصدر نفسه، ج١، ص ص ١٠٤-١٠٦.

١ - عليّ بن أبي طالب (٦٠٠ - ٦٦٢ م):

□ بعد نبوّةٍ مختومةٍ، تأتي ولاية المعصوم، وليّ الله/ الحقّ، توسيعاً لآفاق وفتحاً لأبواب مدينة علم. فعليّ الذي ذكرنا بعض ملامح صورته التاريخيّة في تورخة القدسيّ، هو المسلمُ الأول، أخ النبيّ وابن عمه وصهره، «أنتَ أخي في الدُّنيا والآخرة»؛ وهو أبو تراب، أبو الفقراء، شاهد النبوّة وشهيد الدفاع عن مبدئها. إلى ذلكَ، مجاهدٌ، سيف الله؛ ومشاركٌ في تأسيس الإسلام وعصر النبوّة. في غدير خم، في حجّة الوداع، كان محورَ خطبة الاستخلاف، الذي أنكره ناصبوه، وأثبته محبّوهُ ومناصروه. وكان الإعتقاد السائد بين عامة المسلمين - أو الرأي العام - أنَّ الخلافة لن تعدوه بعد النبيّ العربيّ؛ إلاّ أنَّ الرأيَ الخاص (اجتماع السقيفة) قلبَ الخلافةَ مخالفةً وخلافاً. والثابت أنَّ الردّة - أكبر ثورة مضادة للإسلام التأسيسي - هي التي جعلت «وليّ الله» يصمت وينتظر، وينظر بعين العقل والحق في أمور المسلمين. وكانت فتن وحروب، وانتقال خلافة وخلافات من مدينة الرسالة والرسول، إلى مدينة الناس (دمشق).

كيف تبدو صورة عليّ السياسيّة/ الدينيّة؟

أ - كانت حركة الأنصار واجتماعهم في السقيفة رداً على تخطيط وضعه مهاجرون للاستيلاء على السلطة.

ب - المبايعة لأبي بكر - المتبوعة ببيعة عليّ له، حرصاً على مصلحة الإسلام التأسيسي التي تعرّضت لأفدح الأخطار من جرّاء اتساع حركة الارتداد عن عقل النبوّة ومبدإ الدولة الإسلامية - كانت بدايةً لتأسيس تاريخ ظلّي، إذْ «ظلَّ عليّ معتصماً بيته ستة شهور أو أقل من ذلك، ممتنعاً عن البيعة ومعه عدد من وجهاء الصحابة»[1]. فما معنى امتناع عليّ عن مبايعة سواه ولِمَ تراجعَ عن موقفه وهو «وليُّ الله بالحق»؟ وإلى أي حدٍ تماشى امتناعه مع موقف فاطمة؟ وهل بايع في حياتها أم بعد وفاتها؟

ج - بعد المبايعة السياسية، ظلّت الممانعة الاعتقادية قائمةً في عقل عليّ، فكان معنى انصرافه الآنيّ عن السلطة إلى فقهٍ واستفتاء، مما سهّل على متابعيه مهمة الجمع بين صورته بطلاً وزاهداً، وأتاح لهم الفرص لتوظيف تنبؤات منسوبة إليه، وللتشديد على عصمته أو استقامته الصراطيّة: «وبلا شك فإن أكثر ما يُنسب إليه في هذا الباب [باب التنبؤات] إنْ لم يكن كله قد صدر عنه - وهو نوع من الغيب الخارج عن حدود طاقة الإنسان - فلا بد أنْ يكون قد تلقّاه من النبيّ - كما أخبر هو بذلك - وهو من دلائل نبوّته التي لا تُحصى»[2]. أما ردّ الشمس وحرب الجن، الخ.، فلا يراها هـ. م. الحسني «من المستحيلات»: «وكان يعلم بكل ما جرى ويعلم أنَّ المعارضة لا تجدي ولا تزيد الأمور إلاّ تعقيداً»[3]. هذه تورخة عقليّة أم تسويغ اعتقادي؟

د - سلطة الواحد: كان جماعةُ عليّ يتوقّعون أن تؤول إليه الخلافةُ بعد أبي بكر؛ وحين آلت إلى

(١) المصدر نفسه، ج١، ص ٢٩٥.
(٢) المصدر نفسه، ج١، ص ص ٣٢١ و ٣٤٩.
(٣) المصدر نفسه، ج١، ص ٣٥٤.

عمَر، قال رجل لعمر: «أمّرته عام أول، وأمّرك هذا العام»، أي أن أبا بكر أمّر عُمَر، بعدما كان عُمَر قد أمّره، فقال عمر للرجل: «لا يجتمع سيفان في غمدٍ واحد». هل صحيح أنّ غمد السلطة ضيّق إلى هذا الحد، ومَنْ ضيّقه سوى رغبة الفرد في امتلاك السلطة وحده دون سواه؟ وما جدوى الحجّة الخفيّة القائلة: «لقد كرهت قريش أن تجتمع لكم [للهاشميّين] النبوّة والخلافة»؟ وهل كرهت ذلك فعلاً، ومَنْ أكرهها على ذلك سوى أمراء جمعهم إسلام في اعتقاد ولم يصهرهم جماعةً تشاركُ في تأسيس دولة نبوية؟ هنا، ظاهرة الفصل بين سيف وسيف في السلطة الواحدة، وتالياً، تسليطُ واحدٍ (أمير) على الجماعة. وهنا أيضاً ظاهرة فصلٍ قَبَلي بين الهاشميين وخلافة نبيّ عربي هاشمي، وإبعادهم عنها بحجّة أنّ النبوّة فيهم وأنها تكفيهم. فهل كفتهم أم أولدت مأساةَ تاريخ خلافيّ، دموي/ بكائي، ما زال رجعه يتردّد ويتحرك في تيّاراتٍ حتى اليوم؟ بكلام آخر: أليس التشيّع السياسي هو حزب الهاشميّة المفتقدة سلطةً بعد محمّد؟ بعض الجواب نقرأه في سيرة الأئمة الذين يقدّمهم المؤلف الحسني من منظار حالات اعتراض على مسلسل انقلابات بلاطية، بدأت مع اجتماع السقيفة:

- ☐ انقلاب أول مع تعيين أبي بكر لعامين؛ وقلب للخلافة مُلكاً، لعشرة أعوام ونيّف، مع تعيين عُمَر المغدور بخنجر غلام فارسي يدعى أبا لؤلؤة؛ فكلاهما قرشيّان، من خارج سلالة قُصيّ.
- ☐ انقلاب ثانٍ مع تعيين عثمان بن عفّان، بتخطيط من حزبه الأُمويّ وتآمره لإبعاد عليّ، واستقدام عثمان خليفةً.

فما موقفُ عليّ، وهو المقصود بهذين الانقلابين؟

بايع عثمان كما بايعه النّاس. هكذا، بكل بساطة؟ وماذا كان من عثمان؟ «أوطأ بني أُميّة رقابَ النّاس وولّاهم الولايات وأقطعهم القطائع»[1]. فأين الموقف الاعتراضي؟ سيظهر بعد مقتل عثمان؛ لكنْ لِمَ ظلَّ مكبوتاً بعد مقتل عُمَر؟ ولِمَ يصمت المؤلّف الحسني، عن حياة عليّ ونسائه وأولاده بعد وفاة فاطمة؟ أليس هذا من تاريخه؟

هـ ـ كان أمانُ الرسول للمكّيين ولبيت أبي سفيان، يعني أمرين: رفع الخطر السياسي عن الأمويين، وفتح سبل الصراع السلطوي، كأن ذلك الأمان كان تأسيساً للانقلابات على السلطة النبويّة وبيتها الهاشمي. ففي عهود ثلاثة خلفاء، أبي بكر، عمر، عثمان: أصبحت مقدّرات الأمّة، بيد شيوخ الأمويين وغلمانهم يتلاعبون بها بلا حسيب ولا رقيب: مروان بن الحكم (على المدينة)؛ معاوية بن أبي سفيان على بلاد الشام، بعد أخيه يزيد، أيام عُمَر بن الخطّاب)؛ إبن أبي سرح (على مصر)؛ الوليد بن عقبة (على الكوفة)، الخ. إذاً، الأمويّون مجدّداً في السلطة الإسلامية، ومنذ زمن مبكّر. وسؤالنا: هل انقطعت سلطتهم في مكّة؟ وهل هجرة الرسول منها، والعودة إليها بالأمان، غيّرت معنى السلطة في قريش مثلاً؟ نعتقد أن مرحلة أبي بكر/ عمر كانت فصلاً بين نبوّة ودولة (رغم ما جرى تأسيسه في المدينة، مقابل سلطة مكة)، وأن مرحلة تعيين عثمان خليفةً، كانت تتويجاً لمسار انقلابي على سلطة الآخر في المدينة، أو بداية مسار استردادي أُموية

(1) المصدر نفسه، ج1، ص ٣٩٦.

مُفتقدة.

و ـ حُوصر عثمانُ وقُتل في بيته؛ وتـرتّب على مقتله استخـلافُ عليّ، ونشـوب حرب البصرة التي انتهت بفشل مشروع عائشة ومقتل طلحة والزبير وألوفٍ من الطرفين. بعد حروب الردّة، كانت تلك أكبر مقتلة إسلاميّة. وربما تساءل المؤرّخ المعاصر: هل كان من تقاليد السلطانيّة العربية أنْ يتولّى رأسُ السلطة بنفسه حملةً عسكريّةً، بحجم حملة عليّ، للحؤول دون خروج رجلين على طاعة الخليفة، ولو كانا من طراز صحابيين كبيرين كالزبير وطلحة، بايعا في ظرف، وتراجعا في ظرف؟ وتالياً، ألم يكن في إمكان الخليفة الآتي بعد انتفاضة ودماء، أن يركّز قواعد سلطته في المدينة، وأنْ يكتفي بإرسال كتيبة مسلّحة لاعتقال هذين الرجلين وردّهما إلى المدينة؟

هذه المسألة لا تهمُّ هـ.م. الحسني، إذْ أنّه يرى المسألة الخلافية من منظار آخر: نقد معاوية الذي تثاقل وتباطأ في مساندة عثمان «على أمل أنْ ينتهي الأمر بقتله ليكون وليَّ الثائر من بعده»[1]. ويلفتُ إلى أنَّ البدريّين بايعوا عليّاً بعد مقتل عثمان، وأنَّ علياً قاتل القرشيين كافـرين كما قـاتلهم مفتونين، فكان صاحبهم في زمن النبوّة كما كان صاحبهم في زمن خلافته. إلى ذلك، يشير الحسني إلى أنَّ عمر بن الخطاب أقام الدولة الإسلامية على مبدإ التفاضل بين العرب وغير العرب، بينما الإيلافُ القرآني يقوم على مبدأ التكامل والتكافل.

ز ـ لقد هجّر القرشيّون المشركون محمّداً وصحبه من مكّة إلى المدينة، فعاد إليها بعد معارك ومعاهدات بنصر تسالمي وأمان جماعي. وتمركزت الدولة الخليفيّة في المدينة حيث قُتل خليفتان: عُمَر وعثمان. فما الذي هجّر الخلافةَ من المدينة، وورّطها في حرب البصرة (الجمل)، وأقرّها في الكوفـة كعاصمة خليفية انتقاليّة؟ بكلام آخر: ألم يكن في مستطاع الخليفة، الآتي بعد ثورة قرّاءٍ ومَقْتَلَةٍ، أن يستقر بخلافته في المدينة وأن يترك لآخر سواه مهمة الخروج على رأس جيش من المقاتلة المسلمين؟ لم يسبق لخليفة أن ترك السلطة وراءه، وانقلب وليّ حرب أو ثورة، يطارد رجلين، كان يكفيهما جيش البصرة وواليها عبد الله بن العبّاس، ابن عمّ الخليفة عليّ. هذه المسائل لا يتأمل فيها متورخ تقديس وعصمة. ولذا لا نراه يتساءل: لماذا لم يعد عليّ بعد الجمل إلى المدينة؟ ومَنْ الذي شجعه على البقاء في الكوفة والاستقرار بين أشياعه سنة ٣٦ هـ.، والمضي بعيداً في حرب على جيش عربي مرابط في صفّين عند الحدود البيزنطية (السورية ـ التركية حالياً)؟ ألم يكن لعليّ أشياع في الجزيرة العربية واليمن ومصر، الخ؟ وهل كان هدفه، بعد البصرة والنهروان (مقتلة الخوارج)، القضاء على والي الشام، خليفة الظلّ الأموي؟ وإذا كان هذا هدفه، فلماذا لم يوجّه جيشه إلى الشام نفسها بدلاً من توجيهه إلى صفّين، وما أدرانا ما صفّين؟

ح ـ نتساءل هنا: هل كان في إمكان عليّ تفادي حرب صفّين، ثاني أكبر مقتلة إسلاميّة بعد البصرة؟ لقد ذهب ضحيتها «أكثر من مئة ألف من المسلمين» حسب هـ.م. الحسني؛ وربما ذهب أقل من ذلك، ما بين ٦٠ و ٨٥ ألفاً. وهذا رقم هائل بالمقارنة مع عدد المسلمين آنذاك، وبـالنظر إلى

(١) المصدر نفسه، ج١، ص ٤٢٦.

المخاطر الكبرى المحيطة من كل جهة بـالإسلام الـوليد، ولا سيـما من داخله. يرى كـاتبُ السيرة الإمامية: أنّ علياً ضحيّة مؤامرة، إذْ كان معاوية يحارب لأجل السلطة وحدها، بينما كان عـليّ بين أمرين: إما متابعة القتال وإبادة البقيّة ـ كما كان الحال في ليلة الهرير ـ، وإما القبول بـالتحكيم أي بالتقسيم أو تقاسم السلطة بينه وبين معاوية.

وقع اغتيال عليّ في ١٩ رمضان سنة ٤٠ هـ.، وكانت وفاته في ٢١ منه. ويرى هـ.م. الحسني أنّ المؤامرة دُبّرت في مكّة المكرّمة، بين ثلاثة من الخوارج: عبد الرحمن بن ملجم المرادي، الحجاج بن عبد الله الصريمي (المعروف بالبرك) وزادويه مولى العنبر بن عمرو بن تميم. ويذهب إلى أنّ اغتيال عليّ تمّ بمؤامرة دبّرها معاوية وابن العاص والأشعث بن قيس في الكوفة. فأين الحقيقة في كلامٍ يغطي فيه الاعتقادُ مساحةَ الصراع، ويطغى على عقل التاريخ؟

٢ ـ الحسنُ بن عليّ (٣ ـ ٥٠ هـ)

□ ابن عليّ، سيّد العرب، وفاطمة سيّدة نساء العالمين. جدّه محمّد سيّد ولد آدم. ألقابـه: الطيّب، التقيّ، الزكيّ، الولي، السبـط، المُجتبى. كنيته: أبو محمّد، «سيّد شباب أهل الجنّة»، «عليه سيماء الأنبياء وبهاء الملوك». رحلته السياسة من موقع «أهل البيت» إلى مقام «أهل الجنّة»، وضعته بعد جدّه وأبيه القتيل، خارج السلطة. هنا التعويض الاعتقادي صريح، وموضوع لمحو تاريخ. هو الثاني في سلسلة أئمة معصومين، لم يكن عددهم معروفاً بعد في عصره. وهو معطاء: «سأله رجل فأعطاه خمسين ألف درهم وخمسمئة دينار»؛ «وجاءه أعرابيّ سائلاً، فقال: أعطوه ما في الخزانة، وكان فيها عشرون ألف دينار...»؛ «وأعطاها ألف شاة وألف دينار»؛ «اشترى بستاناً من جماعة من الأنصار بأربعمئة ألف درهم، ثم ردّه عليهم حتى لا يسألوا أحداً شيئاً». وبصرف النّظر عن معنى ظاهرة العطاء هذا، فإن المؤلف لا يسأل، مثلاً، من أين له كل هذا المال، ليعطي منه بلا حساب؟ ويتجاوز في الوقت نفسه روايات «مزواج/ مطلاق»، مكتفياً بتورخة الأقدس في الإنسان/ الإمام.

تقول المصادر: فرض له عُمَر «خمسة آلاف درهم» إسوةً بمقاتلي بَدْر، هو وأخوه الحسين وسلمان وأبو ذرّ. وانصرف مع أبيه، في خلافة عُمَر، عن الحكم والسياسة، إلى تعليم النّاس وتفقيههم وحلّ مشاكلهم. لم يشترك الحسن، ولا أخوه الحسين، في الفتوحات الإسلاميّة التي بلغت ذروتها في عهد عُمَر، وتوالت الانتصارات في مناطق شتى. لماذا لم يشتركا فيها، وهما في عزّ رجولة وبطولة؟ أليس الابتعادُ عن مسار الفتوحات بداية خروج من مكوّنات عصر تاريخي جديد، يتأسس بالفتح؟ «لعلّ السبب في ذلك يعود إلى انصراف أمير المؤمنين [عليّ] عن التدخل في شؤون الدولة والحياة السياسيّة» و «لأنّ عمر بن الخطّاب كان قد فرض على الكثير من أعيان الصحابة ما يشبه الإقامة الجبريّة لمصالح سياسيّة يعود خيرها إليه»، و «لأنّ الشورى لا تختلف في واقع الأمر عن التعيين إلّا بـالشكل والمظهر»[1]. والطّريف هنا أن هـ.م. الحسني ينقل عن إبن خلدون (سيرة الأئمة، ج١، ص ص ٥٣٥ ـ ٥٣٦) خبر «اشتراك» الحسن في معارك إفريقيا بقيادة عبد الله بن نافع وأخيه عقبة، وخبر

---

(١) المصدر نفسه، ج١، ص ٥٣٤.

«اشتراك، الحسن والحسين مع سعيد بن العاص في غزو خراسان سنة ٣٠ هـ. ؛ ثم يقرّر أنهما «لم يشتركا، لأنّهما إمامان، قاما أو قعدا» ولأنّهما «إبنا رسول الله» و «هما عينا الإمام عليّ ومحمد ساعده»، «محمد بن الحنفيّة إبني». إذاً، خوف عليهما من موت؟ ومتى كان الإمامُ يهابُ موتاً، وهل ابتعدا عن حرب البصرة وصفّين؟ هنا بلبلة في التورخة وتفسيرها.

□ إنما الأبرز في تورخة العصمة، هو هذا التبريز لقرابة الدين وقرابة الرحم في بناء السلطة. فهذه للحسن، اعتقادياً، بعد أبيه؛ ولكنْ في التاريخ، حال دونها صراع مع «الحزب الأموي». بايعه أهل الكوفة والبصرة والحجاز واليمن وفارس وسائر المناطق التي كانت تدينُ لأبيه بالبيعة والولاء (الحسني، ج ١، ص ٥٥٧). فلماذا تنازل عن الخلافة لمعاوية؟ يستشهد الحسني برسالة (صحيحة أو منسوبة؟) بعث بها معاوية إلى الحسن، منها: «أن هذه الأمة لما اختلفت بينها، لم تجهل فضلكم ولا سابقتكم ولا قرابتكم من نبيّكم ولا مكانتكم من الإسلام. فرأت الأمّةُ أن تخرج هذا الأمرَ لقريشٍ، لمكانتها من نبيّها. ورأى صلحاء الناس من قريش وغيرهم من سائر الناس وعوامهم أن يولوا هذا الأمر من قريش أقدَمها إسلاماً وأحبّها إليه وأقواها على أمر الله، فاختاروا أبا بكر، وكان ذلك رأي ذوي الدين والفضل، فأوقع ذلك في صدوركم لهم التهمة، ولم يكونوا متّهمين ولا فيما أتوا بالمخطئين؛ ولو رأى المسلمون أنّ فيكم مَنْ يغني غناءه ويقوم مقامه ويذبّ عن حريم الإسلام ذبّه، ما عدلوا بالأمر إلى غيره رغبةً عنه؛ لكنّهم عملوا في ذلك بما رأوه صلاحاً للإسلام وأهله، والله يجزيهم عن الإسلام وأهله خيراً. وقد فهمتُ الذي دعوتني إليه من الصلح، والحال فيما بيني وبينك اليوم مثل الحال التي كنتم عليها أنتم وأبو بكر بعد وفاة النبي. فلو علمتُ أنكَ أضبط مني للرعيّة وأحوط على هذه الأمة وأحسب سياسةً وأقوى على جمع الأموال، وأكيدُ للعدو، لأجبتك إلى ما دعوتني إليه ورأيتك لذلك أهلاً. ولكني علمتُ أني أطولُ منك ولايةً وأقدم منك بهذه الأمة تجربةً وأكبر منك سنّاً، فأنتَ أحقُّ أن تجيبني إلى هذه المسألة التي سألتني، فادخلْ في طاعتي ولك الأمر مِنْ بعدي، ولك ما في بيت مال العراق من مال بالغاً ما بلغ، تحمله إلى حيث أحببت، وخراج أي كور من العراق شئتَ، معونةً لك على نفقتك، يجبيها أمينُك ويحملها إليكَ كل سنة، ولك أن لا يُستولى عليك بالإساءة، ولا تُقضُّ دونك الأمور، ولا تُعصى في أمرٍ أردتَ به طاعةَ الله. أعاننا الله وإيّاك على طاعته، إنه سميع مجيب الدُّعاء»[1]. رسالة تضع معايير السلطة الزمنيّة فوق معايير عقل النبوّة والإمامة، وتغلّب عقل التاريخ (الزّمان) على عقل الاعتقاد (الإيمان). فلماذا لم تؤسس على قاعدة «ما بين الناس» سلطة أو شورى (ديمقراطية)؟ ولماذا الحربُ بين الحسن ومعاوية، في مناخ هذه الرسالة الدولانيّة، المنسوبة إلى معاوية ـ والموضوعة ربما في زمن آخر وسياق آخر ـ، والداعية إلى صلح رأسي وتفاهم مركزي على شراكة في دولة المسلمين؟

«يروي المؤرّخون أنّ الجيش لما تكامل خرج به الحسن (ع) وقد حدّده بعضهم بأربعين ألفاً وبعضهم بستين ألفاً وأكثر من ذلك»[2]. ولم يبقَ مع الحسن إلاّ الصفوة من القادة والجند، وهم قلّة لا

---

(١) المصدر نفسه، ج١، ص ص ٥٦٣ - ٥٦٤.
(٢) المصدر نفسه، ج١، ص ص ٥٦٩ - ٥٧٠.

تعني شيئا في ساعات المحنة؛ لذلك اضطر إلى قبول التحكيم والحكم الذي اختاره أهل العراق. ومقابل مليون درهم تخلّى عبيد الله بن العباس عن الحسن: «... انسل من قاعدته ودخل معسكر معاوية ومعه بضعة آلاف ممن كانوا معه، فوفى له [معاوية] بما وعده»[1]. إلاّ أنّ الحسنَ أراد، بعدما تكدّست لديه أخبار عن تفكك جيشه وانحياز أكثر قادته إلى معاوية، أن يختبر نواياهم ويمتحن عزيمتهم: «فلما مرّ بمظلم ساباط، قام إليه رجل يُقال له جراح بن سنان وبيده معول، فأخذ بلجام فرسه وقال: الله أكبر يا حسن، لقد أشرك أبوك، ثم أشركتَ من بعده؛ وطعنه بمعول فوقعت ضربته في فخذه، فشقّته وسقط إلى الأرض بعد أن ضرب الذي طعنه بسيفٍ كان في يده، وتكاثر عليه جماعته فقتلوه. وحمل الحسن على سرير إلى المدائن [بغداد حالياً]، وبها سعيد بن مسعود الثّقفي، وكان أمير المؤمنين [عليّ] قد ولّاه إياها؛ وأقام بها الحسن يعالج نفسه... وأقبل معاويةُ قاصداً الكوفة وتمّ الصلح بينهما»... «قال الحسن: أيها الناس هداكم الله **بأولنا وحقن دماءكم بآخرنا**، وقد سالمت معاوية، وإن أدري لعله فتنة لكم»[2].

هل يحتمل كلامُ الحسن معنى تحديد سلسلة أهل البيت، المبتدئة من هداية النبي والمنتهية عند سلم الحسن؟ أم أن هذا الكلام الإخباري مُصاغ بلا دلالة قطعيّة، على نمط «الأول والآخر» الذي لم يكن يتقيّد بعدد مرقوم في الكتابة التقديسيّة؟ وما علاقة الحسن بالحسين في هذا المجال: هل كان الحسين موافقاً على سلم الحسن؟ وهل أوصى الحسن بالإمامة للحسين من بعده، فخرجت من بيته إلى بيت أخيه، بينما أخرجها آخرون، ضمن الحالة الاعتراضية، إلى بيت محمد بن عليّ (ابن الحنفيّة)؟ هذه أسئلة لا تعني صاحب سيرة الأئمة في عصرنا. فماذا يعنيه إذاً، طالما أنّه يتورخ للاعتقادات القدسية والمعصومة؟

لقد تراجع مشروع الحرب وتقدّم مشروع الصلح أو السلام ـ بوصفه أحد معاني الإسلام. ومن مرتكزات التسالم بين الحسن ومعاوية: العفو عن جميع المقاتلة في معسكر الحسن؛ عدم توريث معاوية الخلافة لأحدٍ من بعده. أما مرحلة التسالم فقد تميّزت بإكرام الحسن ومعاملته بالحسنى وفقاً لتقاليد الحِلْم العربي.

مات الحسنُ مسموماً على يد زوجته جعدة بنت الأشعث بن قيس، ودفنه الحسينُ في البقيع إلى جانب فاطمة أمّه.

اختلف الرواة في عدد نسائه، فمنهم من قال أن عدد زوجاته ومطلقاته بلغ ١٥ امرأة، ومنهم من ذكر ما بين ٦٠ و ٧٠ امرأة (الشيرازي في كتابه كلمة الإمام الحسن، بيروت)، وروى آخرون أن عددهن تجاوز الـ ٢٥٠ امرأة. فما معنى هذه الأقاويل؟ «وأقبل على النساء يتزوج اليوم واحدةً ويطلّق غداً أخرى، فلم يزل كذلك حتى مات على فراشه»[3]: «وزواجه من عشر نساء ليس بغريب في ذلك

(١) المصدر نفسه، ج١، ص ٥٧١.
(٢) المصدر نفسه، ج١، ص ص ٥٧٦ ـ ٥٧٧.
(٣) المصدر نفسه، ج١، ص ٦١٨.

العصر، لأن الزواج كان مألوفاً ومتعارفاً بين الصحابة والتابعين»[1]. ولا يشير الحسني إلى مسألة إقبال الحسن على النساء من زاوية تأريخية، ولا يسأل إن كان ذلك قبل الصلح مع معاوية أو بعده، وإذا كان بعده، أفليس ملفتاً هذا التوجه إلى امتلاك نساء ومال، بعد الانصراف عن امتلاك السلطة؟

وكما اختلف الرواة في ماله ونسائه، اختلفوا في تعداد أبنائه. هنا ثلاث روايات: ٨ ذكور و ٤ إناث؛ ١١ ذكراً و ٥ إناث؛ و ١٤ ذكَراً و ٨ إناث. أما أشهر أبناء الحسن، فهم:

- القاسم بن الحسن، أمه رملة أو نفيلة، استشهد في كربلاء (الطفّ) مع عمّه الحسين؛
- عبد الله بن الحسن؛
- زيد بن الحسن، الأبلج، توفي سنة ١٢٠ هـ عن تسعين عاماً؛
- الحسن الأنور، والد السيدة نفيسة ذات المقام المعروف باسمها في القاهرة؛ ومن أولاده: يحيى المتوّج، والد زينب التي لازمت عمتها نفيسة في القاهرة؛
- المثنّى، الحسن بن الحسن، قاتل في الطفّ، أمّه فزارية، تزوج بعد كربلاء من ابنة عمه فاطمة بنت الحسين؛
- زيد بن الحسن. «وإني لا أرى للانتساب إلى الرسول قيمةً إذا لم يقترن بالدين القويم والعمل الطيّب. وقد قال [الرسول] لابنته فاطمة: اعملي، فلن أُغني عنكِ من الله شيئاً»[2].

٣ - الحُسين بن عليّ (٤ - ٦١ هـ)

□ سمّاه جدُّه حسيناً، وكان أبوه عليٌّ يرغب في أن يسمّيه حرباً. كنيته أبو عبد الله. توقع الرسولُ مقتله: «قال أبكي لما يصيبه بعدي، وستقتله القلّة الباغية، لا أنالهم الله شفاعتي». نبت لحمه من لحم رسول الله، وهو أشبه الناس جسماً بجده[3].

هنا مولد المأساة الإماميّة، التراجيديا الشيعية، يوجّه عقل التورخة الاعتقادية، تورخة القداسة والعصمة، ويُضفي على الكتابة صوراً بكائيّة، وجدانيّة حادّة. فمولد المأساة الكربلائية حَدَثٌ متوقّع منذ مولد الحسين؛ ومتورخو العصمة يسوّغون مولد الإمامة بمولد التراجيديا، وبردّها إلى وحي. لماذا؟ لأنّ علم المأساة المقبلة في التاريخ المُعاش، معلوم سلفاً من طريق وحي نبوي. إنها مأساة مكتوبة، مُقدَّرة في روح الإمامة: «في اليوم العاشر من المحرّم فقدتها كعادتها [أم سلمة فقدت تربة كربلاء] فوجدتها تفورُ دماً عبيطاً»[4]، فكانت أم سلمة، حسب الرواية التي ينقلها هـ. م. الحسني، أول مَنْ علم بقتل الحسين، من أهل الحجاز.

كيف عاش الحُسين في التاريخ؟

هنا نترك الوجه الاعتقادي لسيرة الحسين، الذي سنتناوله في الباب الثالث من هذا البحث (عقل

---

(١) المصدر نفسه، ج١، ص ٦٢١.
(٢) المصدر نفسه، ج١، ص ٦٢٤.
(٣) المصدر نفسه، ج٢، ص ٩.
(٤) المصدر نفسه، ج٢، ص ١٢.

الاعتقاد واللامعقول)، ونكتفي بما يتعلّق بحياته التاريخية.

بقي سبع سنوات مع جدّه النبيّ؛ وكان في التاسعة من عمره عند وفاة أبي بكر. لازم والدَه أكثر منْ ٣٠ عاماً. يشير هـ. م. الحسني إلى أن الحسين لم يشترك في حروب المسلمين مع دولتي الروم والفرس، لأنَّه لم يتجاوز مطلع الشباب في خلافة عُمَر. ويكرّر رواية ابن خلدون عن اشتراكه مع أخيه الحسن في الحياة العامة في عهد عثمان، وفي بعض الغزوات لإفريقيا وبلاد فارس. ولا يخفي الحسني عدم اقتناعه بالروايات الخاصة بدفاع الحسن والحسين عن عثمان؛ يقول: «يدّعي أكثرُ المؤرخين بأن الحسين قد اشترك هو وأخوه الحسن في الدّفاع عن عثمان؛ وقد أمرهما أميرُ المؤمنين [عليّ] أن يقفا على باب داره ليصدّا هجمات الثوّار عليه»[1]. ويبدو لنا أن هـ. م. الحسني يبني تحفّظه هذا، لا على تاريخ، بل على قول منسوب إلى عليّ بن أبي طالب: «قيل لأمير المؤمنين: لماذا تسمح لمحمّد بن الحنفيّة بخوض المعارك وتمنع الحسن والحسين؟ فقال: لأنهما عيناي ومحمّد يداي، وأنا أدفع عن عينيّ بيدي». ولا يحدّد المؤلّف زمن هذا القول المنسوب، وهل كان قبل مقتل عثمان أم بعده؟ وإذا رجح إمكان صدوره بعد مقتل عثمان، نظراً لأنَّ علياً لم يخض معارك وحروباً إلّا في البصرة وصفين، فإنَّ هذا القول لا يفسّر شيئاً على صعيد حادثة اغتيال عثمان، ولا يقرّر ما إذا كان الحسن والحسين قد وقفا عند باب عثمان أم لم يقفا. ماذا حدث للحسين والحسن، عندما صار عليّ خليفة؟ يقول الحسني إن الحسين اشترك مع أبيه الخليفة في جميع الشؤون السياسية والعسكرية، وإن والده «كان يرعاه ويتمنّى عليه وعلى أخيه [الحسن] ألّا يغامرا في المعارك، في حين كان يحرّض محمد بن الحنفية على اقتحامها» (المصدر نفسه).

على صعيد تورخة الإمامة المعصومة، يشدّد الحسني على أنَّ عليّاً نصَّ إمامةَ ولديه الحسن والحسين، وأنّه أوصى أولاده بإطاعتهما. وينقل عن أبي الحديد في شرح نهج البلاغة هذه الرواية: «كان بين معاوية والحسين نزاع على أرضٍ في الحجاز. فقال الحسين لمعاوية: إما أن تشتري مني وإما أن تردّها عليّ أو تجعل بيني وبينك أحد الاثنين، عبد الله بن عُمَر أو عبد الله بن الزبير، وإلّا الرابعة وهي الصيلم. فقال معاوية: وما الصيلم؟ قال: أهتف بحلف الفضول. ثم قام من مجلسه مغضباً، فمرّ بعبد الله بن الزبير وأخبره بحواره مع معاوية ومقالته له. فقال إبن الزبير: والله لأنْ هتفتَ به وأنا مضطجع لأقعدن، أو قاعد لأقومنَّ، أو قائم لأمشينّ، أو ماشٍ لأسعين حتى تنفد روحي مع روحك أو لينصفنّك. ولما بلغت مقالتهما معاوية، قال: لا حاجة بنا إلى الصيلم، وأرسل إلى الحسين أنْ أبعث فخُذْ مالك، فقد ابتعناها منك[2].

ينقل الحسني هذا النص دون تساؤل عن مكان لقاء الرجلين، وعن الأرض المتنازع عليها في الحجاز، وهل هي أرض فَدَك، مثلاً، وهل كان حوار مباشر بين الحسين ومعاوية، أم أن هذا الكلام تقوُّل رواة؟ وتالياً، هل يُكتب تاريخ علمي وعقلي استناداً إلى روايات وتأويل؟ وإذا كُتب ـ كما هو

---

(١) المصدر نفسه، ج٢، ص ١٨.
(٢) المصدر نفسه، ج٢، ص ص ٢٧ ـ ٢٨.

الحال في هذا النمط من التورخة الاعتقادية ـ فكيف يتواجه عقل النّص مع عقل النّقل؟ وماذا يستفيد عقل العقل من كل هذه اللعبة، إذا لم يمارس النقد المنهجي الصارم؟

يتابع الحسني توصيفَ تاريخيّة الحسين: لا يتنازل عن حقّه؛ لكنّه جواد/ حليم/ كريم: «قال لوكيله: ادفعْ لأعرابي عشرين ألفاً»؛ «هذه ألف دينار، منها ٥٠٠ لقضاء دينك، والباقي تستعين به على دهرك»؛ «أسامة بن زيد بلغ دينه ستين ألف درهم، فقال له الحسين: «هو عليّ»؛ «كان يُحمل إليه المال من البصرة وغيرها، فلا يقوم من مكانه حتى يفرّقه على الفقراء بكامله»؛ «دخلت عليه جارية وبيدها باقة ريحان، فحيّته بها، فقال لها: أنتِ حرَّة لوجه الله»؛ «كان الحسن والحسين يقبلان صلات معاوية لأنّها من حقّهما»[1].

نكتفي بهذه المرويّات، مع التحفّظ على صحة مصادرها ومضامينها، لنتساءل بعد إشارة إلى أن السلطة قوامها المال والسلاح، وأن معاوية كان يمتلكهما معاً، وأنّ الحسين كان يمتلك بعضهما: فهل كان يسعى إلى مزيد من امتلاكهما على طريق امتلاك حق السلطة؟ وهل المال المبذول على هذا النحو، في حالتي الحسن والحسين، هو مجرّد مظهر كَرَم وحِلم، أم أنَّه فوق ذلك ظاهرة سلطوية مقرونة بإمامة على مستوى شريحة اعتقادية اجتماعية؟ وتالياً، ما معنى السلطة في نظر الإماميّة، وكيف يُفهم مأزمها بعلمٍ واكتشاف في عصرنا؟

من المعلوم أنّ معاوية امتلك السلطة بالمال والسلاح، وأنَّه من غير المعقول أنْ يمنحها لسواه، فكان مسعاه كرجل دولة لأخذ البيعة لابنه يزيد؛ فرفض الحُسين، من زاويته الاعتقادية، ولاية العهد ليزيد بن معاوية. لكنْ، هل يمكن الاكتفاء برفض اعتقادي، وهل يملك سلطة مَنْ لا يملك مقوّماتها المادّية/ الواقعية كالسلاح والمال والمؤسسات؟ هنا أيضاً يصرّ الحسني على وضع التراجيديا فوق التاريخ: «كانت ولاية يزيد ثلاث سنوات وستة أشهر: في السنة الأول، قُتل الحُسين؛ وفي السنة الثانية، نُهبت المدينة وقُتل أهلها وأُبيحت نساؤها ثلاثة أيام لجنده؛ وفي الثالثة، غزا الكعبة وسلّط عليها المنجنيق وهدمها»[2].

ثم يُتورخ للعصمة، مبتدئاً بموقف. قال الحُسين لمعاوية: «ما أردتُ لك حرباً ولا عليك خلافاً»؛ لكنّ معاوية أصرَّ على استخلاف يزيد واقتياد المعارضين إلى المسجد «ووكلّ بكل رجلٍ منهم رجلاً، وأمره أن يقوم عليه بالسيف وأن يضرب عنقه إنْ هو عارضَه ولو بكلمة واحدة»، وأعلن: «لقد عرضتُ الأمر على الحسين بن علي وابن عمر وابن الزبير وابن أبي بكر، على أن لا يقطع [يزيد] دونهم أمراً، ولا يقضي بغير رأيهم حاجة، فوافقوا وتركوا لي أن أفعل ما أراه»[3].

ما إن توفي معاوية سنة ٦٠ هـ وتسلّم يزيد السلطة من بعده «حتى سلّط أجهزته على انتزاع الاعتراف من الحسين بشرعيّة ملكه مهما كانت النتائج. وكتب إلى عامله على المدينة أن يأخذ له البيعة

(١) المصدر نفسه، ج٢، ص ٣٣.
(٢) المصدر نفسه، ج٢، ص ٤٣.
(٣) المصدر نفسه، ج٢، ص ص ٤٧ ـ ٥٢.

من الحسين خاصة ومن النّاس عامّة. وأكّد عليه بأن يأخذ الحسين أخذاً شديداً، لا هوادة فيه ولا رجعة حتى يبايع. ولما وصلت رسالته إلى الوالي، أرسل إلى مروان بن الحكم يستشيره ـ وهو يعلم أنّ الحسين لا يبايع ليزيد مهما كانت النتائج ـ ولم يكن من الغريب على مروان إذْ أشار عليه أن يحجز الحسين [حتى] يبايع وإلّا ضرب عنقه»[1].

مقاومة الحسين

يقول هـ. م. الحسني: «وخرج الحسينُ من ساعته ليعد رواحله ويستعد للخروج من المدينة، بعد أنْ أحسَّ بحراجة الموقف. وخلال أيام قلائل، خرج من المدينة في جوف الليل بأهله وإخوته وبني عمومته. . . وقال: والله لا أفارقُ الطريق الأعظم حتى يقضي الله ما هو قاضٍ، ودخل مكة في ٣ شعبان سنة ٦٠ هـ. فأقام [فيها] بقية شعبان ورمضان وشوال وذي القعدة، وخرج [منها] في اليوم الثامن من ذي الحجة، فلم يتخلف عنه من إخوته سوى أخيه محمد بن الحنفيّة»[2]. والحال، لماذا تخلّف عنه أخوه محمّد؟ هنا، نسترجع بعض مرويّات محاورات الحسين على هامش تهجيره، مع تسجيل تحفّظنا على المصادر:

- قال لأخيه محمد: «يا أخي، لقد خفت أن يغتالني يزيد بن معاوية في الحَرَم، فأكونُ الذي تُستباح به حرمة هذا البيت».
- جاءه أبو بكر عبد الرحمن بن الحارث بن هشام المخزومي، فنهاه عن الخروج، وحذّره من غدر أهل الكوفة وتخاذلهم، وأشار عليه أن يتجنّبهم، فأبى إلّا المضي في طريقه.
- حذّره عبد الله بن عبّاس من غدر أهل العراق، فردَّ عليه الحسين قائلاً: «ذاك أمر قد قضاه الله ولا بد من تنفيذه»[3].
- نصحه إبنُ جعفر وعبد الله بن مطيع: فلا تأتِ الكوفة ولا تعرّض نفسك لبني أميّة. وسأله عبد الله بن عمر: أين تريد يا ابن رسول الله؟ قال: العراق. فقال: ارجع إلى حرم جدّك. فأبى عليه؛ فلما رأى إصراره، قال: استودعك الله يا أبا عبد الله. وكان ردّ الحسين الدائم على سائليه وناصحيه: إنهم لا يزالون به حتى يُبايع يزيد أو يُقتل. وحين حاوره الفرزدق الشاعر، ردّ عليه: «ما قُضي كائن لا محالة»، فتركه ومضى.

فهل وراء الموقف هذا المنسوب للحسين في مصادر الحسني، «قضاء وقدر فقط»؟ أم وراءه حلم سلطة؟ رغبة في مبايعة بخلافة؟ وكيف لرجل مثله في سن السابعة والخمسين أن يخرج من مدينة مقدّسة إلى أرض مدنّسة قُتل فيها أبوه وخذل أخوه الحسن واغتيل بطعنة كادت تأتي عليه، وهلك فيها آلاف المسلمين لأجل سلطة ولو «بأمر من الله»؟

---

(١) المصدر نفسه، ج٢، ص ٥٤.
(٢) المصدر نفسه، ج٢، ص ٥٦.
(٣) المصدر نفسه، ج٢، ص ٦٧.

نرى أن مفهومي العبادة والقيادة لا ينفصلان في وعي الإمام وإنْ تباعدا أحياناً وتباينا في ممارسته السياسية. والمبايعة الفردية أو الجماعية «فبلغ عدد من بايعوه [بالمراسلة] على الموت أربعين ألفاً وقيل أقلّ من ذلك»، تغذي حلم القيادة لدى الأفراد في التاريخ. وفي حال الاكتفاء بمظهر العبادة دون تأسيس مظهر القيادة (السلاح والمال)، لا مناص من مولد تراجيديا سياسيّة يتغلب فيها القيادي على العبادي. وفي حالة الحسين، ولدت التراجيديا مع مقتل مسلم بن عقيل وهو يدعو له في الكوفة. أي مع اصطدام المعارضة بالسلطة. فهل كانت تلك التراجيديا بمثابة انتحار قيادي للحفاظ على قدسيّة العبادي فقط؟ أم كانت تحمل أملاً بامتلاك السلطة، بحق إمامي نبوي إلهي، إذْ الإمام وصيّ/ وليّ الله؟

ما العبرة من مقتل مسلم بن عقيل على يد ابن زياد، والي يزيد على الكوفة، الذي «أمر أجهزته أن يصعدوا به إلى أعلى القصر ويقتلوه ويرموا جسده إلى الناس ويسحبوه في شوارع الكوفة ثم يصلبوه إلى جانب هاني بن عروة. هذا وأهل الكوفة وقوف في الشوارع كأنهم لا يعرفون من أمره شيئاً»[1]؟ يُروى أن مسلم بن عقيل قد استخلص بنفسه عبرة مأساة الحسين، قبل وقوع مأساته هو شخصيّاً، وأنه كلّف ابن الأشعث بالكتابة للحسين لكي يخبره بالحال وينصحه بعدم الشخوص إلى الكوفة. ونرى أن طرفي المأساة الحسينية معقودان بين واقعين وخطابين: واقع السلطة الأموية في المدينة ومكة والكوفة (مسرح التراجيديا الحسينية) وواقع الجماعات المؤيدة للحسين وغير المعدَّة لدعم المبايعة في حال حصولها بالقوة اللازمة لمواجهة هذه السلطة؛ وخطاب العقل النبويّ الذي يحمله الإمامُ المعصوم، دون أن يحظى بتأييد وتشجيع من أهله ونصائحه، مقابل عقل الدولة الذي لا يخاطب الناس إلاّ بالمال والسّيف. كان الحوار منقطعاً بين عقل النبوة وواقع الناس وعقل الدولة وواقع الظلم، فأراد الحسين بسلوكه القيادي التراجيدي أن يعيد الحياة إلى عقل النبوّة، أن يجدّد فتح آفاق الحوار والصراع بين الناس والسلطة، ولو كلّفه ذلك حياته وحياة أهل بيته. إنه من وجهة نظر العقل النبوي/ الإمامي سلوك قيادي رفيع لأمة تبحث عن مخرج لمأزق تاريخي زجَّها فيه مغتصبو السلطة. وهو من وجهة نظر العقل الدولي/ الدنيوي مسلك انتحاري. ويتجدَّد السؤال في آخر القرن العشرين: مَنْ انتحر سنة ٦١ هـ: الحسين أم يزيد؟ سنة ٦١ هـ أحيط الحسين بمضمون الحال «ليس لك في الكوفة ناصر ولا شيعة»، وفي سنة ١٤١٣ هـ/١٩٩٢ م، هناك نحو مئة مليون شيعي إمامي، حسيني؟ فأين حقيقة التاريخ؟ إنها في الحاضر والمستقبل، حيث المقتول، الشهيد، هو الحيّ، المقدّس، الذي تُرتجى قيادتُه السياسية استناداً إلى مقاومة الحسين لمبدإ الظلم في التاريخ، وترفيعاً لأخلاق النبوّة المتصلة بالإمامة، فوق «أخلاقيّات السياسة» ومصالح الظالمين وأوهام المظلومين. هذه العبرة يستخلصها هـ. م. الحسني بلا مواربة: «كان عليه أن يسجّل موقفاً كريماً من ولاية الظالمين، كيزيد وغيره، ولو بقتله وقتل أطفاله وسبي نسائه، حتى لا يتسرّب إلى الأذهان أن الإسلام الذي يجسّده الحسين يسمح بمثل هذه الولاية»[2]. لماذا كان عليه ذلك دون سواه من المسلمين كافةً؟ التفسير هنا قدسي، لا تاريخي: لأنّه هو

(١) المصدر نفسه، ج٢، ص ٦٤.

(٢) المصدر نفسه، ج٢، ص ٦٦.

الإمام المعصوم، وليّ الله، ولأنّه يعلم ذلك ويؤمن أنّه على حق، وأن مبدأ الظلم يتنافى مع مبدإ الإسلام. وتالياً، مثّل موقف الإمام الحسين حرّية المسلم في الاعتراض والمعارضة بدمه، بقدر ما مثّل حرّية العقل في الدفاع الاستشهادي عن روح الإسلام وروح الله في مواجهة أي سلطة ظالمة. لقد عبَرَ بجسده صحراء الزّمان السلطوي ليعطي معنىً لعصره، واضعاً الوعي الاستشهادي فوق أي وعي سياسي، فاتحاً الطريق لمقاومة مبدأ الظلم في التاريخ، مرسّخاً عقل النبوّة والإمامة في عقل الأمة ووجدانها أو جسدها العقلي، والعبرة ليست في مأساة كربلاء ورأس الأمة المقطوع، لكي تولد وتتجدّد بدماء الإمام، وحسب، بل العبرة أيضاً في مراحل التاريخ اللاحقة، والمتجدّدة في كل عصر، وحتى في أيامنا. فما يحدثُ في عصرنا، وفي غير قطر عربي وإسلامي، ينبّهنا مجدّداً إلى أن ظاهرة المقاومة الحسينية ليست حدثاً تاريخياً يمكن التعامل معه ببرودةٍ، أو بنفاقٍ سياسي، بل هي مفتاح تاريخ مغلق، يبحث عن قائد باهر، يتحكّم فيه الأخلاقي بالسياسي، النبوي بالدولي، العبادي بالقيادي. إن إمامة الشهيد هي غير إمامة يزيد. ومأساة الإمام المعصوم فتحت تاريخاً، بينما قيادة المهزوم بظلمه ختمت تاريخاً. وهنا نجد معنىً عميقاً للمقاومة الحسينية، حيث البطولة النبويّة (هزم الأحزاب وحدَه) تتصل ببطولة المعصوم، الذي يأبى الإذعانَ لظالم، فيفدي الأمة بروحه، لتولد روحانيّة إسلاميّة رفيعة، قضيتها أغلى من دمها. هذا، في رأينا المتواضع، أحد معاني القضاء الحُسيني، وهو قضاء حرّ، اختاره بنفسه، لأجل هداية الجماعة إلى الخروج عبر مأساته الجسدية من مأساتها التاريخية.

إن صورة المأساة الحسينيّة التي تتجدّد في فاكرة الشيعة العلمية وفي ذاكرتهم الشعبيَّة، تستحقُّ درساً موضوعياً، لأنَّ في مثالها الواقعي التاريخي، يمكن اكتشاف سرّ المثالية، وعبرتها اللطيفة: فالمثاليّة أو المعصوميّة/ الصراطيّة تعلّمنا الصبرَ العقلي والمجاهدة الروحيّة ومقاومة مبدإ الظلم في التاريخ، حتى لا يظلّ تاريخنا تاريخ ظالمين يتبدّلون، وتظل فلسفتنا فلسفة ظلم، لا فلسفة تحرُّر وتحرير. ومَنْ لا يتحرَّر بعقله، كيف له أن يحرّر سواه؟ الحسينُ حين حرّر جسده، وجسد بيته، فتح باب الوعي المثالي أمام تاريخ كاد يترك عقل الدولة يبتلع عقل النبوّة. هنا عقل الإمام إحياءٌ لعقلِ الوحي، تجديدٌ لروح الأمة، تمهيد لمتابعة قدسيّة الرسالة، ومواجهة مع «عبادة الأشخاص» التي حلّت، في مستوى السلطة، محل عبادة الأوثان قبل الإسلام. إن القدسيّ يطهّر نفسه بدمه، بعد تطهيرها بوعي الوحي.

صُوَر المأساة الحسينيّة

□ في الطريق، بلغه مقتل عبد الله بن يقطر الذي كان يحمل منه كتاباً إلى مسلم بن عقيل وجماعته من أهل الكوفة. فقد خرج الحسين على الظلم، بِلأمةٍ نبويّة، ولا يجوز له أن يتراجع. وكانت جغرافيا مأساة عصره، المبشِّرة من خلال مقاومته لمبدإ الظلم بمولد تاريخ إسلامي جديد، تمتدّ من المدينة إلى مكّة... إلى الكوفة: الطفّ، أرض الكرب والبلاء، مسرح التاريخ الآخر. وتقول كلماتُ المأساة:

□ حاصره ألف فارس من جند إبن زياد، بقيادة الحر بن يزيد الرياحي، أرسلهم ابن زياد لقطع الطريق على الحُسين. فقال الحرُّ للحسين وجماعته: «لقد أُمرنا أن نلازمكم ونجعجع بكم حتى ننزلكم على

غير ماءٍ ولا حصن، أو تدخلوا في حكم يزيد وعبد الله بن زياد». فهل كان بمستطاع القدسيّ أن يُذعن للدنيوي الدَنَسي؟ أجاب الحسين: «أما إذا كرهتموني فإني مستعد لأن أرجع إلى بلاد الحجاز أو أذهب في بلاد الله العريضة»، فقال له الحر: «لسنا من هؤلاء الذين كتبوا لَكَ يا أبا عبد الله»[1]. إنهم السلطة، لا المتمع الإسلامي.

□ ظلّ الحرّ يسايره ويحذّره من قتال بني أميّة ويذكّره بغدر أهل الكوفة ومواقفهم من أبيه وأخيه الحسن، «وإذا بعمر بن سعد قد خرج من الكوفة في جيشٍ تقدّره بعض المرويّات بثلاثين ألفاً، وبعضها بأكثر من ذلك». وما أهمية العدد هنا، طالما أن سلطة الظلم تقف كلّها في مواجهة فرد، متّهم بأنه إمام زمانه، وعقل حرّيته، ومستقبل قيامته؟ قطعت «الجيوش الزاحفة» من الكوفة الطريقَ على الحسين، واضطرته إلى النزول في كربلاء. هناك تعمّم الحسين بعمامة رسول الله،[. . .]، وأخذ سلاحه ودنا من معسكرهم، ثم سألهم: لماذا يريدون قتله، ألثأرٍ لهم عنده؟ أم لمالٍ اغتصبه منهم؟ أم لبدعةٍ أدخلها في دين الإسلام؟ وختم تساؤلاته: «فإن كنتم تُنكرون كتبكم [رسائل أهل الكوفة بمبايعته] وتنقضون عهودكم فدعوني أرجع إلى المكان الذي خرجت منه، أو أذهب في أرض الله الواسعة، أو التجىء إلى ثغر من الثغور أجاهدُ فيه الكفّارَ والمشركين حتى أموت»[2]. وكان جواب القوم: إما أن تستسلم لابن زياد يرى فيكَ رأيه أو نقاتلك قتالاً أدناه قطف الرؤوس وقطع الأيدي والأرجل (المصدر نفسه).

□ التحق الحرُّ بن يزيد الرّياحي بالحسين، ووقف على باب خيمته: «والله لا أرى لنفسي توبةً إلّا بالقتال بين يديك حتى أموت دونك». ومضى إلى الحرب فتحاماه النّاس، ثم تكاثروا عليه وقتلوه (ج٢، ص ٧٣).

ثم جرت محاولة اتفاق فاشلة: «كتب إبن سعد إلى عبيد الله بن زياد لإقرار الاتفاق. فقال إبن زياد: الآن وقد علقت مخالبنا به يرجو النجاة؟ لا، والله! حتى يجيئني أسيراً ذليلاً. فإن شئت عفوتُ وإن قتلته». هنا عقل الدولة يخون عقل النبوّة؟ فماذا كان موقف المعصوم؟

يوم ٩ محرّم ٦١ هـ، كان زحف على خيام الحُسين، فاستمهلهم بواسطة أخيه العبّاس إلى العاشر منه. ويوم ١٠ محرّم ٦١ هـ زحفت خيلُ إبن زياد نحو مضارب الحسين، يتقدمها إبن سعد، ورمى سهماً على الخيام! فمن أصاب في تاريخنا، السلطة أم الجماعة؟ «بقي الحسين في أهل بيته وبنيه وأخوته، فتقدّم إلى القتال ببسالة لم يعرف لها الإنسان نظيراً من قبل؛ وكلما قُتل منهم واحدٌ، حمله الحسين وألقاه بين القتلى من أصحابه» (م. ن، ج ٢، ص ٧٦). ثم تواصلت المقتلة: قُتل علي بن الحسين (الأكبر)، بعدما قُتل ٢٠٠ من جيش إبن زياد. ثم قُتل العباس بن علي وأخوته الثلاثة. وتتوالى المأساة: الحرية في مواجهة السيوف، العقل في مواجهة الدولة الظالمة، الفرد الحر في مواجهة الآلة السلطوية، المعصوم في مواجهة المأزوم: «والله ما رأيتُ مكثوراً قط قد قُتل ولده وأهل بيته وجميع أصحابه، أربطَ جاشاً ولا أمضى جناناً ولا أجرأ مقدماً منه. ولقد كان يحمل عليهم ـ (وهم ثلاثون ألفاً) ـ فينهزمون بين يديه

(١) المصدر نفسه، ج٢، ص ص ٧٠ ـ ٧١.
(٢) المصدر نفسه، ج٢، ص ٧٢.

كالجراد المنتشر. . . فلما رأى إبن سعد ذلك، أمرهم أن يرجموه بالحجارة ويرموه بالسهام، فانهالت عليه سهامهم وحجارتهم من كل جانب حتى خارت قواه. . . وقصدوه ومالوا عليه بالسّهام والرّماح والحجارة، حتى خرّ صريعاً من كثرة ما أصابه من طعن الرّماح وضرب السيوف. وجاء شمر ومعه جماعة، وهو يجودُ بنفسه، فأجهزوا عليه»[1]. إن الصواب في التاريخ هو إصابة الهدف، وهدف الحسين كان توجيه سهم الإسلام نحو مرماه التاريخي: رفض الظلم. فما هذه السلطة التي لا يتسع «عقلها» ومداها السياسي لصوت معارض واحد، لصوت مسلم معترض على أخذ السلطة عنوةً، بينما يأمر القرآن بأن الأمر بينهم شورى؟ وما هذا الوالي العاجز عن الإنصات ولو لصوت إمام أو صدى نبيّ ومغزى رسالة؟ والحال، أين كان يمكن أن يولد حوار في تلك «السلطة على المسلمين»، ولا يُعترف بحق الفرد في الإعراب عن رأيه؟

□ هنا زينب بنت عليّ بن أبي طالب، واصلت عقل الإسلام، رفعت الحَدَثَ الحسيني الجليل إلى مستوى المعرفة، أحالته بلطافة وعيها الإمامي إلى مصدر عرفان وعلامة قربى من الله: «اللهم تقبّلْ منّا هذا القربان!»، وبدأت حضارة المقاومة أو مسيرة الرؤوس المقطوعة: «ثم فصلوا رؤوس القتلى عن الأجساد ورفعوها على رؤوس الرماح. وكانت الرؤوس ٧٨ رأساً[2] تقاسمتها القبائل التي اشتركت في تلك المعارك».

إن العاشر من محرّم ٦١ هـ. هو يوم الولادة، إذْ كان فاصلاً تاريخيّاً بين عقل النبوّة المعترضة على التاريخ، وعقل السلطة التي تبغي إلغاء «وعي الوحي» بالسّيف. فأين هي تلك «الهرمسية» التي يدّعيها م. ع. الجابري لمولد التشيّع؟ ومَنْ استقال عقله من التاريخ: الحسين أم يزيد؟ لقد قُتل الحسين وقُطع رأسه بسيف سلطة لاإسلاميّة، وانفتح تاريخ السيّافين السلطويين في مواجهة تاريخ عقائديين ثائرين. وما برح هذا التاريخ مفتوحاً على مصراعيه بين عقل النبوة وعقل الدولة في الإسلام. لم تكن كربلاء كما يصوّرها البعض «عقدة دماء ودموع»، بقدر ما كانت عقيدة تعارف بين الوحي الإلهي والوعي الإنساني، عقيدة معرفة واعتراف واستشهاد وجَوْدٌ بالنفس، دفاعاً عمّا يعلم الإنسان ويعتقد. بعد كربلاء، ولد حُسينٌ آخر: إمام قدسي، قائد مقاومة إسلاميّة تأسيسية، لا تزال أصداؤها تتردد وآثارها تظهر حتى اليوم: إيران، فلسطين، لبنان، أفغانستان الخ. فقد تقبّل المسلمون، جيلاً بعد جيل، القربان الحُسيني، واستدخلوه في ذاكرة التاريخ وحيوية المُعاش وفاكرة العقول. وبدلاً من الانقراض، ولد التشيّع البطولي داخل الإسلام ولأجل الإسلام، رغم أن كثيراً من حكام العالم الإسلامي ما زالوا في عصرنا متسلّطين ظالمين، وما زال معظم العامة والخاصة إماميّين بعلم أو بغير علم □.

□ فلسفياً، ما الذي قُطع في كربلاء؟ قُطع رأسُ الاعتقاد؛ لكنَّ عقله (روحه) دخل في التاريخ، فتح أبواباً وأغلق أبواباً؛ وراجت بين المسلمين تشويهات اعتقادية وثقافيّة. وبسبب ذلك القطع الاستشهادي، بعد القطع المعرفي مع السلطة الظالمة، كان فتحٌ إماميّ داخل إسلام لما يتحقّق نبوّةً في

(١) المصدر نفسه، ج٢، ص. ص ٧٧ - ٧٨.
(٢) راجع: مقاتل الطالبيين، مصدر سابق.

دولة. وتذهب المرويّات إلى أن البشر والكون شاركوا في مولد عقل اعتقادي، هو النقيض التاريخي لعقل السلطة:

- يقول إبن حجر: كان من مظاهر غضب الله لمقتل الحسين أنْ اسودّت السّماء وشوهدت النجوم في النّهار، وحاق عذاب الله بكل مَنْ اشترك في دمه.
- يقول المقريزي عن السّري: لما قُتل الحُسين بكت السّماءُ وكُسفت الشَّمْسُ، وبكاؤها حمرتها..
- عليّ بن ميسرة، عن جدّته: وبقيت السّماءُ أياماً كأنها علقة.
- الزّهري: بلغني أنَّه لم يُقلب حجر من أحجار بيت المقدس، يوم مقتل الحُسين، إلاّ وُجد تحته دم.

- يوم ذاك، أعلن بقيةُ الصحابة أنّهم رأوا النبيّ وهو أشعث أغبر، وبيده قارورةٌ فيها دم؛ وأنهم سألوه عن ذلك، فأجابهم بأنَّه شهد قتل الحُسين وجمع دَمَه[1] في القارورة، وسيطالب قاتليه يوم يعرضون على ربّهم (المصدر نفسه، ج ٢، ص ٨١).

□ يعلّق هـ. م. الحسني: «إن التاريخ لا يعرف معركةً لاقت هزيمةً كمعركة الحسين مع أخصامه، وتركت من الأثر في مجال السياسة والعقيدة ما تركته تلك المعركة؛ ولا معركة أقضّت مضاجع المنتصرين ونهشوا أصابعهم من النّدم، كما جرى للمنتصرين في معركة كربلاء» (م. ن، ج ٢، ص ٩٤). ولا أعجب من حضور هذا الشاهد الغائب الذي ما زال يَستحضر المأساة الحسينية كأنها حَدَث راهن، يقع اليوم وغداً، وما فتىء يستولد التشيّع أو تأسيس سياسة الإسلام وتأصيلها على قاعدة «عقل النبوّة هو محرّك عقل الدولة والتاريخ»، بلا عكس. مولد التورخة الشيعية في الإسلام جاء من كربلاء، لا من هرمسيّة الجابري ولا من فقه فقيه. فالتشيع كما نراه، أمسِ واليوم، حدث مأساوي/ تاريخي/ إلهي أو في طريق التولّه بالله، حيث يتحول القربان البشري إلى اجتهاد ومجاهدة واستشهاد، ومن القُربان بالذات يتولّد عرفان، ليتحول العرفانيّون بدورهم إلى شهود الله وشهدائه. لقد أخذت سلطة يزيد رؤوس معارضين مقطوعة؛ لكنّها لم تستطع تصفية عقل الاعتراض على تاريخ الظلم. فكيف تُفسَّر ظاهرة الحسين من زاوية تأسيس الفكر الإسلامي المعاصر وتأصيله؟

أ) الحسين إمام معصوم، صراطيّ، قدسيّ؛ كان يعلم أنَّه سيقتل في طريقه هذا - فطريقُ اعتراض العقل على السلطة، نهايتُه الذاتية الاستشهاد. كان في الثامنة والخمسين حين استشهد، وكان يعلم قبل خروجه من مكة، بالمصير الذي سينتهي إليه. هاجر مع أهل بيته، وقاوم دولةً. ولقد ذهب بعضهم إلى وصف البطولة بـ «الجنون»، ويبدو في رأينا أنَّه لم يكن «جنوناً جماعياً» - بمعنى أن الحرية جنون في نظر السلطة - كافياً لقلب التاريخ، وردّ السِّحر السلطوي على الساحر، واختراق مَسْحر السلطة ذاتها.

ب) تندرج ظاهرة استشهاد الحسين في تاريخ القربانيّة الإلهيّة: «خُطّ الموتُ على ولد آدم مخطّ

(١) الدمّ أبرزُ ما في الكائن، ولذا كانت قداسته في علم الاجتماع الديني، ثم قداسة كل صورة لطوطم مقدسة لأنها تستجلب الطوطم المقدّس. من هنا نشأت قداسة الأيقونة (النّصمة) عند المسيحيين، ومثلها عند العرب قداسة الحُجُب للوقاية من العين والدُّمية من الدم وهي شكيلةُ لحم ودم؛ من معانيها أيضاً: المرأة الجميلة (دُميةٌ يعبدها راهب...). والكلمات القدسية تستجلب إلى صاحبها ما ينطقه أو ما يكتبه.

القلادة على جيد الفتاة (من خطبة الحسين قبل خروجه من مكّة)؛ قال لأخيه محمّد: أتاني رسول الله بعدما فارقتك، وقال: يا حسينُ أخرجْ فإنّ الله شاء أن يراك قتيلاً. فقال له محمّد أخوه: إذا كنت تخرج للقتل، فما معنى حملك هذه النسوة؟ فقال: لقد شاء الله أن يراهنّ سبايا». وقال لابن عبّاس: «إن رسول الله أمرني بأمر، وأنا ماضٍ إليه». وفي طريقه إلى الكوفة، قال لشخص: «ليس يخفى عليَّ الرأي؛ ولكنَّ الله لا يُغلب على أمره».

ج) خرج الحسينُ لأمرٍ يتّصل مباشرةً بالإسلام، واعتبره الناقدون «مغامراً من أجل الحكم». بينما يرى هـ. م. الحسني «أنّ تحركاته كانت منسجمة مع واقعه كمسؤول عن الإسلام وابنٍ لصاحب الرسالة» (م. ن، ص ٩٧).

د) مع دم الحسين ولدت حركة تاريخ مقموع، إذْ إنَّ كربلاء فتحت أبواب الاعتراض والانتفاض على الحكم الأمويّ. لقد وعى معاوية خطورة الصيلم - أو العودة إلى حلف الفضول على إيقاع إسلاميّ هذه المرّة - إلاّ أنّ يزيد استرخص، بعقله السلطاني، دم الحسين واستهوت قوّة العقل الاعتقادي في اختراق التاريخ البشري. كانت «دماءُ الحسين أمضى وأشدَّ فتكاً من جميع الأسلحة»: انتفاضة التوّابين، حركة المختار التي جرى من خلالها استئصال جميع المشتركين في كربلاء؛ خروج أهل الحجاز وخلعهم طاعة يزيد؛ خروج إبن الزبير. «فلما قُتل الحسين وطاف بنو أميّة برأسه ونسائه في البلدان، ظهر لأكثر المسلمين أنّ الصراع بين العلويين والأمويين هو امتداد للصراع الذي كان بين محمد بن عبد الله وأبي سفيان بن حرب ومَنْ على شاكلته من القرشيين والمشركين» (م. ن، ج٢، ص ٩٩).

هـ) مع سقوط الدولة الأموية وقيام الدولة العباسيّة، تأصّل التشيّع كحركة ثورية في الإسلام، وأصبح الحسين عند المسلمين إمام كل حركة قامت لدكّ العروش وخلع الملوك الذين تسنموا الحكم باسم الخلافة؛ وفي مجال العقيدة، التشيّع حسينيّ: موقفه سياسي/ عقائدي، غايته تغيير مجرى التاريخ من نقطة الدم أو الصفر السياسي. فالحُسين ولد إماماً وعاش مقداماً وقضى شهيداً/ شاهداً لتاريخ آتٍ، شعاره: «لا أرى الموتَ إلا سعادةً والحياةَ مع الظالمين إلا بُرُماً» (م. ن، ج ٢، ص ١٠٠).

٤ - عليّ بن الحسين (٣٧ أو ٣٨ - ٩٥ هـ)

□ زينُ العابدين وسيّدهم، السجّاد/ البكّاء، عاش نحو ٥٧ أو ٥٨ سنة؛ عاش في كنف الحُسين وشهد كربلاء، وهو متزوج وبرفقته ولده محمد/ الباقر (سنتان). أمه شهربانويه بنت يزدجرد بن شهريار، من بنات ملوك الفرس (وفي رواية إبن الأثير: أمه سلافة أو خولة أو برّة)، توفيت بعد ولادته بأيام. إبنا خالتيه: سالم بن عبد الله بن عمر والقاسم بن محمد بن أبي بكر. الأمر الذي يرجّح أن تكون والدته عربيّة، لا فارسيّة، بدليل الرواية القائلة: لما قُتل محمّد بن أبي بكر في مصر، تزوّج الحسينُ أختها، فتولّت هي تربيته.

بعد والده الحُسين، قام بأعباء الإمامة وهو في الثانية أو الثالثة والعشرين. توفي مسموماً سنة ٩٥ هـ - حسب المرويّات. لقبه زين العابدين يرمز إلى مرجعيّة عباديّة نبويّة: «رسول الله سمّاها بهذا الإسم قبل مولده» (إبن الجوزي، تذكرة الخواص). كان في مواقفه «يشحنُ النفوسَ ويهيؤها للثورة على

الظلم والظالمين». وكان وسيماً/ جميلاً، من أحسن الناس وجهاً وأطيبهم رائحةً، بين عينيه سجّادة (من أثر السجود): «يشتري كساء الخزّ بخمسين ديناراً، ثم يبيعه بعد فصل الشتاء ويتصدّق بثمنه على الفقراء؛ وفي الصيف يلبس أفخرَ الثياب ويقول: قُلْ مَنْ حرَّم زينة الله التي أخرج لعباده والطيّبات من الرزق»[1]. ، ويبرّر ذلك: «ويحك يا ابن عيينة، إن عليّاً كان في زمن ضيّق، فإذا اتسع الزّمان فأبرار الزمان أولى به»[2]. يروى أنّ أباه الحسين دخل عليه في آخر لحظات حياته، وأوصاه بوصاياه وسلّمه مواريث النبوّة، وأن آخر وصيّة الحسين له: «إياك وظلمَ مَنْ لا يجد عليكَ ناصراً إلّا الله». دفن أباه والقتلى من أهله وأنصاره؛ لم يشارك في مقتلة كربلاء بسبب مرضه. والحال، كيف تمكّن - وهو مريض - من دفن ٧٨ جثّة؟ هذا ما لا يسألُهُ الرواة ولا ناقل رواياتهم المعاصر. ويروى أن عليّاً بن الحسين قال ليزيد بن معاوية في مسحرِهِ السلطوي، حيث رأس الحسين مقطوع ومرفوع على رأس رمح بين أسرى وسبايا: «أنشدك الله يا يزيد، ما ظنّك برسول الله لو رآنا على مثل هذه الحالة؟ فلم يبق أحدٌ ممن كان حاضراً إلا بكى»[3]. ويقال إنّ يزيد بن معاوية خيّره بين بقاءٍ في الشام أو رجوع إلى المدينة، فاختار الأخيرة.

أمّا في المجال الإسلامي التعبوي فكانت روح كربلاء تقود الثّورات على الرغم من تشوُّهاتٍ وتشويهاتٍ، إذْ كان للحسين رحم ماسَّة (حسب وصيّة معاوية ليزيد التي ينصحُه فيها بعدم المسّ بالحسين). فلماذا مسَّ به إذاً؟

لقد بكى عليّ بن الحسين نحو عشرين عاماً على أبيه أو أكثر؛ وراحت زينب بنت الحسين تتولى التحريض السياسي من خلال الدموع (علامة التوبة وسياسة بكاء، ثأراً لدمِ الحسين بالدّمع، تمهيداً لثأر بالدم؟). إلّا أن مجزرة المدينة التي وقعت (سنة ٦٤ هـ؟) وبلغ عدد قتلاها ١٧٠٠ من أبناء الأنصار والمهاجرين وعشرة آلاف من سائر الناس، افتتحت مسارَ دمٍ أو كتاب جثث راح يأكل الفتح العربي الإسلامي من داخله. تكوّنت حركةُ التّوابين في الكوفة، فخرج التوّابون يشترون السلاح ولوازم الحرب، وهم ينادون من كل جانب: «اللهمّ إننا لا نريد الدنيا ولا نعمل لها، ونريد أن نخرج، ونطلب بدم الحسين». وربما ظهر شعار «يا لثاراتِ الحسين!» سنة ٦٥ هـ. ، إذْ تابوا عند قبره، وأعلنوا حرباً (معركة عين الوردة حيث ظلوا يقاتلون جيش عُبيد الله بن زياد حتى أُبيدوا عن آخرهم) كأنها كربلاء ثانية، وكأن شعار المعارضة الحسينية: «لتكنْ أكثر من كربلاء!» وكذلك اليوم في جنوب لبنان حيث شعار المقاومة الإسلامية للاحتلال الإسرائيلي «كل أرض كربلاء، كل يوم عاشوراء». إنهم شهداء نَدَم وتوبة في الماضي، وشهداء مقاومة جهادية في آخر القرن العشرين. فماذا تبدَّل في تاريخية الاعتقاد؟

ثورة المختار: الكوفة ٦٦ هـ

□ دعا المختارُ المسلمين للطلب بثأر الحسين، ثأر الله ونبيّه، ثأر الإسلام، ثأر النبوّة من الدولة.

---

(١) هـ. م. الحسني، **سيرة الأئمة**، ج٢، ص ١٢٣ (عن طبقات ابن سعد).

(٢) المصدر السابق، ص ١٢٤.

(٣) المصدر السابق، ج٢، ص ١٢٨.

فكانت دعوته تحمل بذور المطالبة باسترداد سلطة مفقودة. وحين مال الشّيعةُ إليه، استولى على بيت المال في الكوفة، وأظهر الدعوة لعليّ بن الحسين. «يدّعي المؤرّخون أنّ الإمام رفض الأموالَ ولم يجبْ على كتابه وسبّه على رؤوس الملأ في مسجد رسول الله. ولما يئسَ منه المختارُ، كتب إلى عمّه محمد بن الحنفيّة يعرضُ عليه البيعة، فاستشار إبنُ الحنفيّة ـ الإمامَ زين العابدين، فأشار عليه أنْ يرفضَ بيعته وألاّ يجيبه إلى شيء مما عرضه عليه، وأنْ يظهر للناس عيبه والبراءة منه. ورجّح له إبنُ عبّاس ألاّ يقف منه هذا الموقف و[أن] يبقى على صلةٍ به، تحسّباً لما ينتظره من إبن الزبير، لأنه استقل بالحجاز واشتد أمرُه فيها، فأطاع ابنُ عبّاس وسكت عن عيب المختار، كما يدّعي المسعودي وغيره»[1]. فما حقيقة موقف الإمام عليّ بن الحسين؟ لا جواب عند هـ. م. الحسني، بل متابعة لسرد أحداث: تتبّع المختارُ قتلةَ الحسين والمشتركين في الحرب عليه، ولم ينجُ منهم إلاّ مَنْ فرَّ من الكوفة والتحق بالشام أو بابن الزبير. وكان عُمَر بن سعد خائفاً، فأرسل إليه المختارُ مَنْ قتله وجاء برأسه فوضعه بين يديه، فنظر إليه ولدُه حفص، وكان في مجلس المختار؛ ثم أمر بقتله ووضع رأسهَ إلى جانب رأس أبيه. وقال: هذا بحسين، وهذا بعليّ بن الحسين. . وأرسل برأسيهما إلى عليّ بن الحسين؛ وقيل أرسلهما إلى محمّد بن الحنفيّة. ثم كانت موقعة الخازر، لثمانٍ بقين من ذي الحجة سنة ٦٦ هـ. ، بالقرب من الموصل، حيث تمكّن ابراهيم بن الأشتر من قتل عبيد الله بن زياد، وآلاف القتلى، «فقطعوا رأسه وأرسلوه إلى المختار، فأرسله المختارُ إلى عليّ بن الحسين في المدينة؛ فأُدخل الرأسُ عليه وهو يتغدّى، فقال: يا سبحان الله، لقد أُدخل رأسُ أبي على صاحب هذا الرأس وهو يتغدّى»[2].

في مقابل لعبة قطع الرؤوس هذه، كان عليّ بن الحسين يدعو النّاس إلى الاعتدال، بلا مبالغة ولا أساطير: «أيّها النّاس أحبّونا حبَّ الإسلام». فكان معتكفاً، مكتفياً بالعبادة، بعد استشهاد رأس القيادة الحسينيّة: كانت تلك الفاجعة أقسى من أن تتركه يطلبُ بعد ذلك شيئاً من السلطة أو يثق بالنّاس أو يشارك في شيء من شؤون السياسة. واتجه إلى القيام بشؤون الإمامة الروحيّة كالعبادة ونشر الأحكام والأخلاق وتفقّد الفقراء والمساكين. فكوّن مدرسةَ فقه وحديث ضمّت ٢٦٠ من التابعين والموالين. فكان من أبرز آثاره: **الصحيفة السجّادية** (وفيها ٦٠ دعاءً رواها عنه ولداه الباقر وزيد). ويُعدّ هذا النص من المقدّسات لدى خيار الشّيعة، يواظبون على أدعيته في الليل والنهار وفي الغدوات والأسحار وطلب الحوائج وغير ذلك: إنّه نص فريد، أوّل، في أدب العبادة. وله أيضاً **رسالة في الحقوق**، تقع في ٥٠ مادّة، وضعها لأصحابه وشيعة أبيه، شيعته؛ تتضمّن حقوقَ الله فيهم وعليهم.

أولاده ١٥ : ١١ ذكراً و ٤ إناث؛ منهم: **محمد** (الإمام الباقر) والحسن، والحسين الأكبر، وعبد الله (الباهر)، وزيد (الشهيد الذي دُفن في مجرى ماء، وإليه تُنسب الزيديّة، وتعاكسها الرافضة، أي الذين رفضوا القتال معه)، وعليّ (زيد وعليّ أمهما أم ولد، وقيل حوريّة)، وعُمَر. هنا ينبّه هـ. م. الحسني إلى أن الإمام عليّ بن الحسين عقد الإمامة لولده محمّد (أمّه فاطمة بنت الحسن

(١) المصدر السابق، ج٢، ص ص ١٤٨ - ١٤٩.
(٢) المصدر السابق، ج٢، ص ١٥٠.

السبط): «لم يدّعِ [زيد] الإمامةَ ولا ادَّعاها له أحدٌ في حياته. وقد ظهر القول بإمامته بعد مقتله بمدّةٍ من الزّمن، يوم كان العباسيّون يعملون على تشتيت التشيّع لأئمة الشيعة، وخلق الأضداد والمعارضين لهم. وتطور بعد ذلك حتى أصبح مذهباً مستقلاً، يستمدّ قوّته وبقاءه من انتسابه لأحد عظماء أهل البيت، ويلتقي مع فقه الإماميّة وأصولهم في أكثر المسائل والمباحث، كما يبدو ذلك من فقه الزيديّة»[1]. هذا يعني أنَّ الزيدية مذهبٌ سياسي لاحق، لم يظهر في حياة عليّ بن الحسين الذي «توفي مسموماً بأمر الوليد بن عبد الملك بن مروان»، وأنَّ الإمامية تواصل خط أئمتها مع محمّد بن علي (الباقر).

٥ ـ **محمّد** بن علي (٥٧ ـ ١١٤ هـ)

□ الإمام الباقر، لاختصاصه في «بَقْرِ العلم»؛ عاش ٤ سنوات مع جدّه الحسين (٥٧ ـ ٦١ هـ). تولّى الإمامة بعد والده، وهو في الأربعين؛ انصرف عن السياسة وأربابها، إلى مسائل عصره، كالجبْر والإرجاء: إذْ معنى الجَبْر سياسياً أنْ يضع عن الحكّام مسؤولية تصرفاتهم؛ ومعنى الإرجاء أنْ يضعهم في مقام المؤمنين، بينما لا يعترف لهم المعتزلةُ بالإيمان، والخوارجُ بالإسلام.

كان محمّد بن علي بن الحسين علاّمةً، متوسّعاً في بحور العلم الديني، يشقُّها فيعرف أصولها وخفاياها. فهو في آن الباقرُ وأبو جعفر (الجَفْر). له جامعة أهل البيت في الفقه والحديث. عاش في عصر عبد الملك بن مروان الذي لم يكنْ أقلّ عنفاً من أسلافه: «يقال إنه كتبَ إلى عامله في الحجاز «جنِّبْني دماءَ آل أبي طالب»؛ فما أن تمَّ له القضاء على خصمه ابن الزبير، حتى كتب إلى عمّاله وأمرهم بالشدَّة والقسوة على شيعة أهل البيت»[2]. والحال، كيف يفسّر هـ. م. الحسني ما يذكره (م. ن، ج ٢، ص ٢٢٢) عن علاقة عبد الملك بالباقر، وقد «كتب إلى عامله في المدينة أنْ أشخص إلى محمد بن علي بن الحسين مكرَّماً ومتِّعْه بمئة ألف درهم لجهازه وثلاثمئة ألف درهم لنفقته»؟ وكيف يفسّر ذهاب الباقر إلى الشام وقوله لعبد الملك: «لا يعظم هذا عليك. الرأي أنْ تدعو في هذه الساعة مَنْ يضرب لك الدراهمَ والدنانير وتنقش على أحد وجهيها التوحيد، وعلى الوجه الثاني محمد رسول الله، وتجعل في مدارها ذكر البلد الذي يُضْرَبُ فيه والسَّنة التي يُضرَبُ فيها»؟ فهل هذه علاقات قسوة وشدَّة؟ أم أنها تشير إلى فترة ملاينة وملاطفة بين السلطة والإمام، تلتها أو سبقتها فترة شدّة وقساوة؟ لقد توفي محمد بن علي بن الحسين سنة ١١٤ هـ. وله ٧ أولاد، أبرزهم: **جعفر بن محمد** الإمام الصادق، أمّه فاطمة/ أو قريبة/ بنت القاسم بن محمد بن أبي بكر.

٦ ـ **جعفر بن محمد** (٨٠ ـ ١٤٨ هـ) أو (٨٣ ـ ١٤٩ هـ)

□ عاش ٦٥ أو ٦٨ عاماً، حسب الروايات المختلفة (سيرة الأئمة، ج٢، ص ٣٠٤). رافق الأحداث في أيام الأمويين وظل بعيداً منها ومن الحكّام والسياسيين. توافد عليه العلماءُ وطلاّبُ العلم، فكان مثقّفَ عصره. عاش نحواً من ٥٠ عاماً في عهد الأمويين ونحواً من ١٥ أو ١٨ سنة في عهد

(١) المصدر السابق، ج٢، ص ص ١٨٩ و١٩١.
(٢) المصدر السابق، ج٢، ص ٢٢٠.

العباسيّين - خلافة المنصور العبّاسيّ، حيث أخذ العلويّون يترحّمون شعراً، على«جور الأمويين» بإزاء «عدل العباسيّين»، فقال قائلهم:

«يـا ليتَ جَـوْر بـني مـروانَ دامَ لنـا   وليتَ عَـدْلَ بـني العبّـاسِ في النّـار»

لماذا؟

جعفر هو الصادق، وشعاره: «كونوا دعاةً للنّاس بغير ألسنتكم، ليروا منكم الاجتهادَ والصّدْقَ والورع». هو مُقَعِّدُ الفقه الشيعي (راجع مثلاً: محمد جواد مغنية، فقه الصادق) الذي توارثه عن أئمة أربعةٍ ونبيٍّ، فجدّده مؤسساً، وأضافَ إليـه: «ناظَـرَ الزنـادقة والملحـدين والمنحرفـين في تفكيرهم واتجاهاتهم، عن أصول الإسلام»[1]. إنه باختصار روح عصره: صادق الحديث والقول والعمل. فيه تجتمع مكارمُ الأخلاق النبويّة وصفوة الصّدقيّة الإسلاميّة الحنيفة، الطاهرة. كان يرى أن أعلم الناس أعلمُهم باختلاف الناس. فيلسوف التباين، عالم الأمر الذي «بين الناس». قال أبو حنيفة: ما رأيتُ أفقه من جعفر بن محمد. ونرى أنّ الفقاهة متّصلة بنبوّةٍ وشهادة، وقائمة عـلى تأويـل عقلاني نصّي ونقليّ، وأن جماعته هم المتأوّلة (أو المتاولة). ويُروى أن المنصور قال لمحمد بن الأشعث: «أبغِ لي رجلاً له عقلٌ يؤدّي عني [. . . الخ الرواية]. فقال المنصور: . . . أعلمُ أنّه ليس من أهل بيت نبوّة إلاّ وفيهم محدَّث. إن جعفر بن محمّد محدّثنا اليوم»[2].

إلى ذلك، هو إمام الحقّ، مؤسس الفكرويّة الشيعية وناقد الغُلاة من محبّين ومناصبين: «إنَّ الناس قد أولعوا بالكذب علينا. وإني أحدّث أحدهم بالحديث فلا يخرج من عندي حتى يتأوّله على غير وجهه، وذلك أنهم كانوا لا يطلبون بأحاديثنا ما عند الله، وإنّما يطلبون الدُّنيا وكلٌّ يحبُّ أن يكون رأساً»[3]. ويرى هـ. م. الحسني أنَّ الفرق الشيطانية المدسوسة على التشيّع الإسلاميّ الحق هي التي تقف وراء «نسبة الألوهة للصادق والنبوّة وعلم الغيب وتأليه الصادق، الخ»، وأنَّ غاية تلك اللعبة السلطانيّة/ الشيطانية، التهويل على الشيعة الإماميّة/ الصراطيّة. لكنْ، ما رأي الصادق بالإمامة - تواصل العبادة والقيادة -؟ يرى أنّها «لا تصلح إلاّ لرجلٍ فيه ثلاثُ خصال: وَرَع يحجزه عن المحارم، وحِلْمٌ يملك به غضبه، وحسن الخلافة على مَنْ تولّى حتى يكون بهم كالوالد الرحيم»[4]. وعليه فإنّ الإمامة الصادقيّة هي من النّمط الإبراهيمي (الأب الرحيم) المتجلّي في نموذج قيادة الرحمة لدى العقل النبويّ. وتبقى المسافة والمفارقة بينها وبين عقل الدولة التاريخي. وتستمر فكرة البيت كأساس للعبادة وللسلطة: «هذا بيت استعبد الله به خلقه ليختبر طاعتهم في إتيانه على تعظيمه وزيارته»؛ وهذا ما يدعو الصادق إلى نقد حب الرئاسة والوصول إليها من طريق الفتوى والإفتاء. فكيف الحال بمن وصلوا إليها من طريق السيف والمال؟

---

(١) المصدر السابق، ج٢، ص ٢٤٥.
(٢) المصدر السابق، ج٢، ص ص ٢٤٨ - ٢٤٩.
(٣) المصدر السابق، ج٢، ص ٢٥٩.
(٤) المصدر السابق، ج٢، ص ص ٢٧٨ و ٢٨١.

للصادق عشرة أولاد، أبرزهم: موسى بن جعفر (الإمام الكاظم)، محمد (المعروف بالديباج)، إسحق، عليّ، إسماعيل (الإسماعيلية: ترى الشيعة الإمامية أنّه مات في حياة أبيه)، عبد الله، العبّاس، وأم فروة، أسماء، فاطمة. نصّ على الإمامةِ لولده موسى، وترى الإسماعيلية عكس ذلك.

٧ ـ موسى بن جعفر (١٢٨ ـ ١٨٣ هـ)

□ أمّه حميدة البربرية (أندلسيّة)، عاش مع أبيه نحو عشرين عاماً؛ يراه الإماميّون الإثنا عشريّون مؤهّلاً للإمامة العامة. عاش بعد أبيه ٣٥ عاماً، قضى منها نحو عشر سنوات مع المنصور، ومثلها مع ولده المهدي، ونحو ١٥ سنة مع أخيه هارون الرشيد؛ مات في نهايتها مسموماً في حبسه على يدي السندي بن شاهك، أمير السجن، في شهر رجب ١٨٣ هـ.

إليه تُنسب كرامات: منها كرامة الركوة التي وقعت من يده في بئر، فأعادها الله إليه وفيها سُويق وسكّر. ويرى هـ. م. الحسني: «أن التصديقَ والإيمان بهذه الكرامات ليس من ضرورات التشيّع لأهل البيت» (م. ن، ج٢، ص ٣١٩).

يُوصف بالكرم: صُرَرُ موسى بن جعفر. الصرَّةُ من ٣٠٠ إلى ٤٠٠ دينار. يُروى أن الكاظم (وهو لقبه لكظمه الغيظ)، قد قال: «والله ما ذئبانِ ضاريان في غنمٍ غابَ عنها رعاتُها بأضرّ في دين المسلم من حبِّ الرياسة»(م. ن. ج٢، ص ٣٢٦). عاش في أجواء مشحونة بالحقد والكراهية لأهل البيت، فلزم جانبَ الحذرِ والكتمان إلاّ عن الخاصة الذين يقدّرون حراجةَ الموقف ويعـرفون كيف يدعون إليه. وبقي طيلة حياته يتّقي شرَّ العباسيّين ـ هذا أحد مصادر التقيّة عند الشيعة ـ ولا يسمح لشيعته وتلامذته أن يتّصلوا به، بالشكل الذي اعتادوه في عهد أبيه. «كان يؤكد على أصحابه وخاصّته أنْ يستعملوا التقيّة حتى في أمور دينهم وعباداتهم لئلا يتعرَّضوا للخطر والانتقام من حكام زمانه» (م. ن. ج٢، ص ص ٣٣٣ ـ ٣٣٤).

ونرى أن مولد التقيّة في تاريخ المسلمين علامة من علامات مأساة الرفض أو تراجيديا العقل الناقد، الحر، المخالف، المعترض أو المعارض. فـ «الرافضة» متّهمون بمخالفة الجماعة، وهذه تعيش مظلومةً في ظلّ سلطان امتلاكيّ/ استبدادي. ودلالة التقيّة الدينية/ السياسية نجدها دائماً في نظام سياسي قوامُه الكبت والرقابة والسجن والاغتيال. هنا يلفتنا هـ. م. الحسني إلى أن الكثير ممن كانوا حول أبيه جعفر، رجع بعضهم إلى أخيه الأفطح عبد الله، وبعضهم إلى أخيه إسماعيل؛ فحصل ارتباكٌ بين الشيعة في تلك الفترة، مزّق وحدتهم وفرّق جماعتهم، وفتح المنصور لتلك الفِرَق التائهة صدره وقلبه (م. ن. ج ٢، ص ٣٣٨).

يقال إن الخليفة المهدي استدعاه من المدينة إلى بغداد وحبسه فيها، ثم ردَّه إلى المدينةِ لطيفٍ رآه. وإنَّ الكاظم رفضَ أن تردّ إليه فَدَك إلا بحدودها ـ أي الخلافة كلها. وُضع تحت رقابةٍ طيلة حكم المهدي والهادي. استدعاه الرشيد غيرَ مرّةٍ إلى بغداد، وسجنه فأخرجه وأكرمه مراراً «دَجَلاً ونفاقاً». ويُروى عن المأمون أنّه تعلّم التشيّع من الرشيد. ولما سئل عن ذلك الادّعاء والرشيد «يقتلُ» آل البيت، قال: كان يقتلهم على المُلك، لأنَّ المُلكَ عقيم. فأين الحقيقة؟ وهل تنفصل عن معنى الحق؟ قضى

الكاظم ما بين ٧ و ١٠ سنوات في حبس الرشيد، وفي سجنه قضى مسموماً، تاركاً ٣٧ ولداً ما بين ذكر وأنثى، ناصّاً على الإمامةِ لولده عليّ.

٨ - **عليّ بن موسى (١٤٨ - ٢٠٣ هـ).**

□ هو الإمام الرضا، ولد في المدينة وقُبض في طوس (مشهد، إيران). لم يتخلّفْ بغير محمّد (الجواد). رأى أنّ الإمام هو «أعلمُ النّاس وأعرفهم بما تحتاج إليه الأمة سواءً في ذلك ما يتعلّق بأمور الدين [أو غيرها] من ضرورات الحياة؛ وأن يكون أعبدَهم وأزهدهم وأكملهم في أخلاقه وشيمه وجميع صفاته»[١]. ورأى «أن الله جعل لهم [للأئمة] **حق الولاية** على الناس والطاعة لا غير، وذلك لمصلحة الناس والسير بهم في الطريق الصحيح الذي يضمن لهم الكرامةَ في الدّارين»[٢]. وكما هو معلوم لا تكون الإمامةُ عند الشيعة إلاّ بنص سابق. فما المعنى الذي أعطاه الرّضا لمعاناته السياسيّة/ الدينية؟

عانى من تحدّيات الحكّام وأجزتهم، ومن الانقسام بين أصحاب أبيه، فقد انحرف **الواقفةُ** عن إمامته، حين وقفوا عند إمامةِ موسى بن جعفر واعتبروه **قائم آل محمد** أي **المَهْدي**. فمن كان الواقفةُ؟ كانوا من جُباة الأخماس (٢٠٪) من شيعة موسى بن جعفر المسجون، فطالبهم بها عليّ بن موسى، فغرّرت بهم الدُّنيا كما يُقال، وأنكروا لغايةٍ موتَ موسى، وقالوا بغيبته وادّعى بعضُهم رجوعه من غيبته.

إلى ذلك اضطهدت السلطة العبّاسيّة الرّضا في عهد الرشيد؛ ثم فرض المأمون عليه القبولَ بولاية عهده/ من همدان إلى ما وراء إيران والمناطق الخاضعة لحكم الإسلام/ في سياق الحرب الدائرة بين الأمين والمأمون. يُقال إن المأمونَ تشيّع لآل البيت وإنه أعلن تفضيله عليّاً على سائر الصحابة، وقال بأحقيّته في الخلافة، فتبنّى معظم آراء أهل البيت، في أصول الإسلام، ومنها القول بخلق القرآن. وإلى المأمونِ هذا يُعزى القول: «أنا إمامُ الجماعة في الظاهر بالغلبة والقهر، وموسى بن جعفر إمامُ حق».

خرج علي بن موسى من المدينة وعُمْرُ ولده محمد (الجواد) سبع سنين؛ فشهد حوادث سنة ٢٠٠ هـ. التي قُتل فيها ٢٠٠ ألف رجل (حسب **مقاتل الطالبيّين**)؛ فما كان من المأمون، وهو في حرب مع أخيه الأمين، إلاّ أنْ أكره عليّ بن موسى على ولاية عهده والإقامة معه في بلد واحد، لزجِّ الشيعة في أتون الصراع.

في كلام منسوب إلى المأمون متحدّثاً إلى جماعته الخاصة، تقدّم روايةُ **بحار الأنوار** تفسيراً لذلك الحَدَث: «أما ما كنتُ أردته من البيعة لعليّ بن موسى (الرضا) فما كان ذلك إلاّ أنْ أكونَ الحاقنَ لدمائكم والذائدَ عنكم باستدامة المودة بيننا وبينهم، وإنْ تزعموا أنّي أردتُ أنْ يؤول إليهم عاقبة ومنفعة، فإني في تدبيركم والنظر لكم ولعقبكم وأبنائكم من بعدكم، وأنتم ساهمونَ لاهونَ في غمرةٍ تعمهون، لا تعلمون ما يُراد بكم»[١]. وإلى الرضا يُنسب جوابٌ عن هذا المقال: «وأنا أقبل ذلك على

(١) المصدر السابق، ج٢، ص ٣٥٧.
(٢) المصدر السابق، ج٢، ص ص ٣٦٠ - ٣٦١.
(٣) المصدر السابق، ج٢، ص ٣٩٧.

أن لا أولّي أحداً ولا أعزل أحداً ولا أنقض رسماً ولا سنّة، وأكون في الأمر من بعيدٍ مشيراً، فرضي [المأمون] منه ذلك»[2].

بذلك التوافق، صار الدعاءُ للمأمون وللرضا معاً. وبعد مرور أشهرٍ على ولايته العهد، تزوج الرضا من إبنة المأمون، وقيل من أخته أم حبيبة سنة ٢٠٢ هـ، وكانت البيعة له سنة ٢٠١ هـ. وأمر المأمون بلبس الأخضر[2] بدلاً من الأسود (شعار العباسيّين). مع ذلك، ثار علويّون على حكمه، ولا سيما إبنُ طباطبا، محمد بن إبراهيم الحسين، الذي أطلق ثورته في الحجاز، وانطلق بها من هناك إلى الكوفة بقيادة أبي السرايا، السَّري بن منصور؛ وعنها تفرَّعت انتفاضـاتُ علويين في البصرة واليمن والحجاز. ويرى هـ. م. الحسني أن ما دفع المأمون لتولية الرِّضا هو «تطويق هذه الانتفاضات وتخدير الشيعة المناصرين له في مختلف الجهات وبخاصة شيعة خراسان الذين ناصروا الدولة العباسيّة وعززوا موقفه في خلال المعارك الواقعة بينه وبين أخيه محمد الأمين»[3].

هنا تواجه المؤرّخ المعاصر مسألة: لماذا كان أئمةٌ يباركون انتفاضات ولا يقودونها؟

يوضح هـ. م. الحسني: «لأنها لم تقمْ على أسس صحيحة ومدروسة تضمن لها النّجاح؛ والثورة الناجحة تحتاج إلى قاعدة شعبية واضحة مزوّدة بالوعي والإخلاص، تستجيب لتخطيط القائد في كل ما يتوقّف عليه نجاحها... كان الأئمة يقودون الثورة الثقافية التي فرضتها مصلحة الإسلام يومذاك» (م. ن. ج ٢، ص ٤١٢).

لكنْ، ما المآخذُ، من وجهة شيعية معاصرة، على الثائرين العلويين؟

- كان بعض الثائرين يغترّون وينخدعون بمظاهر معيّنة؛
- وكانَ بعضهم يُسرف في القتل والسلب وإحراق البيوت والممتلكات، فكان نصيبُ الأبرياء من ذلك أكثر من نصيب الحكام وأعوانهم؛
- فوق ذلك، «كان الإمام الرضا كغيره من الأئمة تحت الرقابة من حكام عصره، رغم أنّه لم يفكّر في الخروج علي الحاكمين، ولا في السلطة التي يتنافس عليها النّاس، وكل ما كان يهمُّ أهل البيت أن يتهيّأ الجو المناسب لنشر تعاليم الإسلام والدفاع عنها بالحجة والدليل» (م. ن، ج ٢، ص ٤٢٥).

٩ ـ محمّد بن عليّ (١٩٥ ـ ٢٢٥ هـ)

□ هو الجواد. يروى أنَّ والده نصَّ على إمامته وهو في حدود الرابعة عشرة من عمره. ويُقال إنَّ المأمون زوّجه من ابنته أم الفضل بعد وفاة أبيه. وعن المفيد يروى أنَّ زواجه تمَّ سنة ٢٠٤ أي في التاسعة من عمره. وبما أن والده توفي سنة ٢٠٣ هـ، كما يذكر الحسني، فإن عمره كان عند وفاة والده ثماني سنوات؛ ونظراً لأن النّص على الإمامة يكون في حياة الإمام السابق، فإن الجواد لم يكن قد جاوز

(١) المصدر السابق، ج٢، ص ٤٠٠.

(٢) «إن لباس الخضرة الذي اتخذه المأمون خلال الفترة الأولى من خلافته لم يكن للعلويّين، بل كان لباس الملوك الفرس والمجوس في تلك البلاد؛ وكان لباس العلويين البياض ولباس العباسيين السواد» (م. ن، ج٢، ص ٤٠٦).

(٣) هـ. م. الحسني، **سيرة الأئمة**، ج٢، ص ٤١١.

هذا العمر عندما نُصَّ على إمامته. ويبدو أنّ هـ. م. الحسني قد أدرك هذه التورخة الالتباسيّة/المرتبكة، فلم ينتقدها لسبب اعتقادي، فاستقوى عليها برواية للشيخ المفيد: «جعلتُ فداك، هذا ابن ثلاث سنين. فقال: وما يضرُّه من ذلك وقد قام عيسى بالحجة وهو ابنُ أقل من ٣ سنين»، «يتوارثُ أصاغرُنا عن أكابرنا»[1]. كأنَّ من مزايا التورخة التقديسيّة السكوت عن المُشاكلات الحَدَثيَّة والزمنيّة، والتعويض عنها بخطاب تقريظي، يُعتقد أنّه قد يُنسي الناقدَ وظيفة النَّقد، حيث لا مسافة بين التصويب والإصابة سوى فسحة العقل النَّقدي ذاته. وهكذا، يُنسب إلى المأمون: «وأما أبو جعفر محمد بن علي فقد اخترته لتبريزه على أهل الفضل كافةً في العلم، مع صغر سنّه»؛ ويزيد هـ. م. الحسني على ذلك: «والشيء الثابت أنَّه عاش أطول فترة من حياته [في] خلال حكم المأمون، وأنّه لم يكنْ في ضيقٍ من أمره ولا مراقباً من أحد؛ وسواء كانت [حياته] في بغداد أم في المدينة، فقد استغلها لأداء رسالته واجتمع فيها الشيعة على إمامته»[2]. لكنَّ المعتصمَ وجعفر بن المأمون «استطاعا إغراءَ زوجته حتى وضعت له السمَّ في العنب، وكانت وفاته بسبب ذلك»[3]. وجاء في أعيان الشيعة، لمحسن الأمين، أنَّ المعتصم دفع زوجته إلى قتله لأنها كانت منحرفةً عنه، وتغار من زوجته المفضّلة عنده/ أم أبي الحسن علي (الهادي)/، وأنّه مات في ريعان شبابه (وهو رهن الإقامة الجبرية في بغداد)، ودُفن في مقابر قريش.

١٠ ـ عليّ بن محمّد (٢١٢ أو ٢١٤ ـ ٢٥٤ هـ)

□ لقبه الإمامُ الهادي؛ أمه مغربية، وتدعى سمانة. عاش نحو ٤٠ أو ٤٢ سنة؛ بقي في المدينة يمارس إمامته تحت الرقابة إلى أنْ تجاوز العشرين. استدعاه الحكمُ إلى بغداد وفرضَ عليه إقامةً جبريّة إلى آخر حياته. ومع أحداث سنة ٢٣٦ هـ.، أمر المتوكل بهدم قبر الحسين وسوّاه بالتراب؛ ثم أمر بحرث الأرض وزرعها لتضييع معالمه؛ وقتل عدداً كبيراً من زوّاره. سنة ٢٣٤، انتقل عليّ بن محمد إلى سامراء بطلبٍ من المتوكل وبقي فيها إلى أن وافته المنيّة سنة ٢٥٤ هـ.، مخلّفاً أربعة ذكور (الحسن الملقب بالعسكري، نسبة إلى حي عسكر؛ والحسين؛ ومحمد وجعفر) وعائشة.

١١ ـ الحسن بن عليّ (٢٣٢ ـ ٢٦٠ هـ)

□ كنيته أبو محمد؛ ولد في المدينة وانتقل مع أبيه إلى سامراء (٢٣٤ هـ). استقلّ بالإمامة وهو في الثانية والعشرين؛ أمه سوسن، وقيل حديثة. كانت تجبى إليه بواسطة وكلائه أخماسُ أموال الشيعة ـ البالغ عددهم عشرات الملايين في إيران والكوفة ومصر واليمن والحجاز. توفي سنة ٢٦٠ هـ.، مسموماً بأمر من المعتمد العباسي، تاركاً ولده محمّد بن الحسن، المهدي، بعدما نصَّ على إمامته طيلة حياته وظهوره بعد غيبة كبرى ليملأ الأرضَ قسطاً وعَدْلاً.

---

(١) المصدر نفسه، ج٢، ص ٤٤٥.
(٢) المصدر نفسه، ج٢، ص ص ٤٤٨ و٤٥٣.
(٣) المصدر نفسه، ج٢، ص ٤٦٥.

١٢ ـ محمد بن الحسن (٢٥٥ ـ غيبة سنة ٣٢٩ هـ).

□ هو المحجوبُ/ المعصوم، «مهديّ الأمة وأملها المنتظر». ولد في منتصف شعبان ٢٥٥ هـ. توفي والده وهو في الخامسة، «فأتاه الله الحكمة وجعله آيةً للعالمين وإماماً للمسلمين». كانت ولادته على يد حكيمة، عمّة والده الحسن العسكري. أما والدته فتختلف حولها الروايات: سوسن، نرجس، رحيانة، صقيلة. فمن هي تاريخياً؟ لا جواب لدى واضع سيرة الأئمة سوى قوله: «وقد اشتمل الحديث على بعض الخصوصيّات التي ترجّح كونه من صنع القصّاصين والكذبة»[1]. وأما تعريف المهدي، حسب هـ. م. الحسني، فهو كل مَنْ تلبّس بالهدى والصلاح ودعا إلى الحق والخير والصراط المستقيم. ويقوّي تعريفه هذا بكلام منسوب إلى عليّ بن أبي طالب: كلنا مَهديّون نهدي إلى الحق والصراط المستقيم. ثم يوضح معنى وظيفته التاريخية في نظر جماعته: «أنّه سيقود الثورة على الظالمين والجائرين ويحارب الطغاة ويخلّص البشريّة مما تعانيه من قهرٍ وجَوْرٍ وعدوان»[2]، وأنَّ المنصور العبّاسي لقب ولده محمد بالمهدي ليوهم الناس أنّه «المهدي المنتظر».

* * *

وبعد، يجري تقديم تاريخ العصمة كأنه تاريخ رواية مقدّسة، مُصاغة في كراماتٍ ومظالم. ومنطقُ وضعِه هو أن التاريخ حين يكون ظلماً وظلاماً، فلا مناص للمظلومين من النظر إلى المستقبل بعين مختلفة، تجعلهم يحلمون ويأملون بمعجزة (وحي من سماء) تخرجهم من مضائق العجز التاريخي المُنجَز. وبما أننا سندرس ظاهرة المهديّ كفكرة حيّة في الذاكرة الشيعية، فإننا نكتفي هنا بهذه «الروايات القدسية» التي يعرضها متورخ معاصر، كأنها كتابة تأريخية للقداسة والعصمة:

○ إن المال في عهده يتكاثر إلى حدٍ لا يتنافس عليه أحد ولا يرغب فيه راغبٌ من الناس (م. ن. ج٢، ص ٥٤٩): هنا صورة فردوسية، نعيمية، تبشيرية في نظر البعض؛ لكنها في نظر هـ. م. الحسني «سر من سر الله، مطوي عن عباد الله؛ فإيّاك والشك فيه، فإن الشكَّ في أمر الله كفر» (ص ٥٥٠).

○ لماذا؟ لأنّه «لا إيمانَ لمن لا تقيّة له. . . فمن تركَ التقيّة قبل خروج قائمنا، فليس منا». .

ـ حسب كلام منسوب إلى الرضا؛ ولأن «القائم منا هو المهدي الذي يجب أن يُنتظر في غيبته ويُطاع في ظهوره».

○ والحال ما المطلوب تاريخياً من شيعته؟ «أفضل أعمال شيعتنا انتظار الفَرَج» (م. ن. ج٢، ص ٢٥٦).

يقال إن محمد بن الحسن عاش ٧٤ سنة، قضى منها نحو خمس سنوات مع أبيه ونحو ٦٩ سنة في غيبته الأولى/ الصغرى. لكنْ أين قضاها؟ في مكان خفي (السرداب). ثم بدأت الغيبة الكبرى،

(١) المصدر نفسه، ج٢، ص ص ٥٣٧ ـ ٥٣٩.
(٢) المصدر نفسه، ج٢، ص ٥٤١.

اللامتناهية حتى الآن؛ بدأت زمنياً سنة ٣٢٩ هـ. كما يقال، حين خرج من بيته «إلى بلاد الله العريضة، يعيش مع الناس ويقاسي مما تعانيه البشرية من ظلم واضطهاد وتشريد وتجويع، ويحضر مواسم الحج وغيرها من المناسبات، ولا يعرفه أحد حسب التخطيط الإلهي والمصلحة التى لا يعدو الحديث عن أبعادها وأسرارها أن يكون من نوع التكهن والاستحسان» (م. ن، ج٢،ص ص٢٨٦ - ٢٨٧).

فما رأي متورخ العقل الاعتقادي بهذه الرواية القدسيّة؟

«إن العقل لا يرى ذلك محالاً، في حين أنَّ نوحاً قد عمَّر قبله أكثر من ألف سنة» (ص ٥٨٨).

والحال، هل يمكن في آخر هذا القرن تجاهل الأحداث والوقائع، والاكتفاء بتاريخ روائي، قدسي، أسطوري، إعجازي، يحلُّ فيه عقل النّقل محل عقل النّقد على مستوى التّناص، فلا نجد أمام الفاكرة سوى ذكريات اعتقادية وتفسير روايات بروايات، واعتقادات باعتقادات؟ هذا هو الممكن في مستوى عقل الإعجاز، وحين يُسأل: أينَ التاريخُ إذاً؟ يُجاب: إنه في حقل الميتاتاريخ أو ظل التاريخ. وتفسير الاعتقاد لا يكون إلّا برواية تقديسية: «إنّ احتجابه عن الناس لا يتنافى مع إمامته، والمسؤولية في ذلك تقع على عاتق الأمة التي اضطرته لأن يختفي عن الناس، كما اضطرت آباءه من قبله للتقيّة من الظالمين والتستر في دعوتهم أكثر الأحيان»[1]. فما رأي الأمة التاريخيّة بما وراء «تاريخها» هذا؟ وهل الحركات الإسلامية المعاصرة آتية من تاريخيّتنا أم «من وراء تاريخ»؟ من **لاتاريخ**،لازمنية Uchronie؟

(١) المصدر نفسه، ج٢، ص ٥٩٠.

فواتح

معنى التاريخ ولامعناه

فلسفة العقل هي إعطاء معنى لكل معاناة، فمن أين يولد اللامعنى في التاريخ؟
خ. أ. خ

□ هل يرتبط مولد العقل في تاريخنا العربي، بحالة مأساوية كالشهادة ـ بوصفها كاشفاً لمعنى حياة أو لما وراء حياة ـ، أم يرتبط بالإسلام، بوصفه دين ثقافة ودولة؟ أم أن عقل الفرد/ الشاعر/ النبيّ/ الفيلسوف/ العالم الخ. هو الذي يولّد ذاته من عين معاناته، من لعبة دمه، فيعقلن عادات الجماعات وتقاليدها ويمنحها عقلاً جامعاً في زمانِ المكان؟

مهما يكن الافتراض، فإنَّ مولد العقل ومولد الحرية صنوان في تشخصن الفرد، أي بلوغه سن الفرادة الخلّاقة، القائمة في غيرها بذاتها. وفي ما يختصّ بالإسلام، المولود عربيّاً، نلاحظ أن النبوّة، الحادثة كدعوة، تحوّلت في تجربة المهاجرين والأنصار بين مكة والمدينة، إلى ظاهرة اجتماعيّة، تاريخيّة، تحمل معنى الرسالة المقدسة. ذاك أن الرسالة تتشكل منذ إرسالها وتلقّيها في وعي أفراد يعقلونها؛ وتتحوّل بالتاريخ وفيه إلى واقعة مجتمعيّة، تنمُّ عن انعكاسات معلولة تفعل فعلها في التمرتب الاجتماعي (الطباق) أولاً، ثم تتجلى في منظومات مجتمعيّة[1].

فما معنى التاريخ ولامعناه في آنٍ، عندما تكون الجماعاتُ بلا عقل تاريخي، تنتظر عقلاً جامعاً من خارج معاناتها، أي تأخذ وعيها وعقلها من فرد جامع (قُصيّ، النبيّ، الإمام، الحاكم الحكيم، الخ)؟

هنا يبدو من زاوية تاريخ المذاهب والعقائد، أنَّ معنى التاريخ الخاص يولد مع ولادة نبوّة، إمامة معصومة، حكمة رفيعة؛ وأنَّ لامعناه ينعكس معلولاً في الجماعة لعلّةٍ داخليّة (النبوّة الحاضرة في تاريخ) أو خارجية (الغيب الحاضر في ما وراء التاريخ).

إنَّ النبوة تترك آثارها المعلولة بعد عين التاريخ، سواء كانت مرغوبةً من طرف معتنقيها أم كانت غير مرغوبة من جانب معارضيها. فالنبوّة بذاتها ظاهرة فاعلة، قابلة للأخذ بقدر ما هي قابلة للردّ والرفض. وهي حين تؤخذ وحين ترفض، إنما تولّدُ في التاريخ البشري مُحالاتٍ واختلالات اجتماعية وخلخلات غير مرغوبة وغالباً غير متوقّعة؛ وتضطلع بدور جوهري في لعبة التغيير الاجتماعي. هنا في

(١) Boudan, R.: **Effets pervers et Ordre Social**, Paris, P.U.F., 1977, p.8.

المعاناة يولد معنى الإعجاز على صعيد «لامعنى» الإنجاز، حيث تقوم الحركة النبوية أو الحراك القدسي بتبديل عيني في بنية اجتماعية قائمة، فتحوّلها وتؤلفها في سياق تركيبي مختلف (إسلام وجاهلية). وفي كل حال، تؤدي الحركة النبويّة إلى جمع الراغبين والرافضين في متّحدٍ اجتماعي تتفاعل فيه المؤثّرات الفردية/ الجماعية، الناجمة بدورها عن تمرتب المسالك الفردية، دون اندراجها في الأهداف ذاتها التي يسعى وراءها اللاعبون/ الفاعلون. ذاك أن الخير والشرّ يتوازيان، حتى في مدينة مكّة المقدّسة منذ قصيّ، أي لا يدخلان تماماً في شبكة أهداف اللاعبين؛ فيكونان خيراً وشراً بالنسبة إلى بعض أفراد الجماعة، لا بالنسبة إلى الجماعة بأسرها. وهنا يبدأ تفريق حاسم بين معقولية محدودة ومعقولية مطلقة، بين عقلانية أو معاقلة تاريخية نسبية وأخرى ميتاتاريخيّة. والثابت لدينا أنّ العقلانية التاريخيّة هي الأولى التي يمكنها ادّعاء الواقعية، في حين أنّ المعقولية الإطلاقيّة تنتسب ذاتياً إلى حقل آخر يسمى ما وراء الواقعيّة، ما بعدها، ما فوقها. أين؟ في فضاء الوعي المتصل قدسياً بوحي! والحال، لا مناص من اعتبار النّوايا والأعمال معلولاتٍ لا عللاً؛ فليس في التاريخ المعقول/ المحدود معلولاتٌ توليفيّة دون فاعل اجتماعي/ تاريخي (المهاجرون والأنصار مثلاً في سياق الحراك النبويّ)، هو فاعل قادر على جعل النيّة والفعل في حالات اقتران وتلاقح تاريخ واقعي: «إنما الأعمال بالنيّات، ولكل امرىء ما نوى». من هذا الجذر الفكري العقلي التأسيسي (ما نوى) تنطلق في رأينا مانويّة Intentionalité أو مقصديّة عربية إسلامية فريدة من نوعها الإدراكي، إذْ أنّها آذنت أو أعلمت بمولد عقلٍ واقعي/ سمائي للتاريخ، عقل نبوّة (وحي منصوص في قرآن) وعقل دولة. وبمولد هذه الحريّة المتعالية - حرية كل امرىء فيما نوى - تستقوي مانويّة عقلانية وباختلاف، على مانعيّة قبسلاميّة أو إسلاميّة سلطوية منغلقة - إسلام دولة ما بعد الفتوحات والانفتاحات الاستيعابية لشعوب أخرى. ويضطلع الصحابة (أصحاب الرسول، أهل السابقة والقِدْمة، القرّاء، أشراف الإسلام) بدور المثقّفين والعلماء الذين يحملون في حركة قياداتهم للفتوحات الرسالية المعرفية والعسكرية والسياسيّة الخ. ، قوّة التورخة أو ما يسميه هيجل التاريخانية Historicité. غير أنّ الانتماءات للإسلام لا تؤدي بالضرورة إلى تكافؤ الفرص الاجتماعية/ التاريخية. فالمسلمون إخوة في ما وراء الواقع والعين التاريخي، إخوة في الاعتقاد مثلاً؛ لكنهم ليسوا كذلك في مستوى المعاملات أو العلاقات الاجتماعية، حيث تولد التوترات والإيقاعات السياسية، بشكل مألوف، من ذلك النزوع إلى استيلاء أقلية على المؤسسات الدولانية (Etatique) والمجتمعية الممثلة للجماعة التاريخيّة. وذلك النزوع القديم المستديم يدخلُ في سياق الانعكاسات المعلولة. والحال، كيف يمكن لمبدإ مساواة اعتقادية أن يولّد اللامساواة التاريخية؟ وكيف يمكن لمعاناة تاريخية واحدة أن يكون لها معنىً في جهة، يقابله لامعنىً في جهة ثانية؟ بكلام مختلف، نسأل: كيف يمكن لدينِ عَدْلٍ أن يولّد في التاريخ المُعاش سياسة ظلم وظالمين؟

ثمّة نتيجة عكسيّة هناك حيثما يكون فردانِ أو أكثر يبحثان عن هدف معيّن (الخلافة في الإسلام، مثلاً) فيولّدان حالةً تاريخيّة غير مقصودة ولا منشودة (على صعيد مانوي: الردّة، الفتنة - الجمل، صفّين، كربلاء الخ)؛ وتكون غير مرغوبة من زاوية أحد طرفي الصراع أو من زاويتيهما معاً. لماذا؟ لأنّ المؤسسات لا تعيّن أبداً المسالك والتصرّفات؛ لكنّها تؤثّر في ميادين أعمال الأفراد وقراراتهم. هنا تبدو

أهمية التحليل الاجتماعي لجذور الفردية العربية. فتحديث الجماعات الحضريّة والبدوية ـ بالإسلام ـ، كان يرمي إلى أوسع استيعاب للعرب المسلمين وغير المسلمين (أهل الكتاب، مثلاً) في أمة جديدة (معنى الكافّة: نظام إسلامي عالمي). لكنّ ما حدث بعد وفاة النبيّ ـ ارتفاع القدسي عن سياسة الدنيوي ـ ولا سيما في اجتماع السقيفة (حيث معنى خاص لغياب المعصوم، ولي الحق، الوصيّ)، شكّل لامعنىً في نظر العقل الاعتقادي، الإعجازي؛ وكان هو المعنى التاريخي لاستخلاف نبيّ في نظر عقل الدولة التاريخي، الإنجازي. فكان الانكسار الأول على مستوى «مانوي» جذر الفردية العربية؛ وتالياً كان تسييس أفراد مرشحين للخلافة، وكان معهم، ومن بعدهم، تسييس قوى اجتماعية ستحكمها اهتياجات واحترابات وانقلابات. فما العلاقة هنا بين التفاضل والرضى، بين وفرات خيرات البلاد المفتوحة وإشباع حاجات الفاتحين الساغبين في وادٍ غير ذي زرع؟ من هذه الزاوية، ما معنى التاريخ الإسلامي الذي تحوّل تدريجياً، في سياق المخالفة والخلاف على خلافة، إلى مبدأ احتراب إخوة اعتقاديين واقتتال جماعات، وعلاقات تغالب، بينما المبدأ السمائي هو السلام بين المسلمين وبين الناس كافةً؟ ما معنى هذا اللامعنى التاريخي لمبدإ سمائي يطرح ذاته كأنه معقول أرضيّ، بشريّ؟ فهل كانت النبوّة تفقد معناها المطلق، بقدر ما كانت تتنزّل بعد غياب المصطفى، في عقل دولة تاريخيّة، وفي مكائد عقول فردية ومصالح قبائليّة؟ لا يخفى علينا أنّ ما سُميّ «لامعنى الخلاف» كان يترسّخ بوصفه معنىً للتاريخ الإسلامي المُعاش (تحوّل عقل النبوّة إلى عقل دولة فاتحة)؛ كما لا يخفى الطابع التناقضيّ الجدليّ لكل علاقة بين وفرة الخيرات ومبدأ المساواة الاعتقادية من جهة، وبين الإشباع الفردي العيني من جهة ثانية.

١ ـ التشيُّع معناه: استقلال العقل وتعاليه

□ ألا يكشف تاريخ الوقائع الاجتماعية العربية/ الإسلامية أنّ محاولات صبغ الخلافات، وتالياً صبغ الخلافة ذاتها بمبدأ النبوّة وعقلها القرآني، لم تكن سوى ظاهرة سلطويّة مزمنة؟ إن علماء المعرفة الاجتماعية، وبالأخص فلاسفة التورخة البشريّة، يحاذرونَ الوقوعَ في التفسير الاجتماعويّ (Le Sociologisme)؛ لكنهم في الآن عينهِ يتجنّبون التفسير الدنيوي/ القدسوي، ويؤثرون عليهما مفاهيم أعقلَ وأبين، مثل: القرار/ الاختيار/ التوقّع/ الحرية/ التي تلعب دوراً مركزياً في فهم ظهور نتائج غير متوقعة (كانقلاب الصراع على السلطة لصالح معاوية بعد اغتيال عليّ)، وفي فهم ظهور تناقضات أو انعكاسات معلولة (معلولات عكسيّة) تبدو كأنها لامعنى في مقابل معنىً منشود أو متوقّع.

هناك في تورخة عقل الإسلام، ديناً وسلطاناً، تواريخ وتواريخ معاكسة، لعلّ أشغلها للعقل العلمي العربي المعاصر، هو تاريخُ الفكر المذهبي الذي لا يزال يشغلُ الأفراد المُتعالين وينخرُ علاقات الأفراد والجماعات داخل ما يسمّى أمة (عربيّة، إسلاميّة، الخ). ومثالُ ذلك، بين أمثلة كثيرة، كتابُ **تاريخ الشيعة**، للشيخ محمد حسين المظفّري، الذي يحاول إعطاء معنىً للتاريخ الإسلامي من زاوية ما يراه سواه (لامعنىً، لاعقلاً، أو عقلاً مستقيلاً، م. ع. الجابري). فيرى أنّ معنى التشيّع يكمنُ في «علم الإمام». وهو، من زاوية هذا العلم الإماميّ، يقرأ تاريخاً طويلاً من القمع والكبت (التقيّة)،

ويراه لامعنىً تاريخياً، لأنَّه يعتقد أنَّ المعنى التاريخي ينمُّ عن هداية وعصمة وانتظار المهدي - بإزاء علماء الفيزياء الذين ينتظرون اكتشاف ما يسمّونه La MHD (الديناميكية - المغناطيسية - المائية La Magné-to- Hydraulique- Dynamique) -، وانتظار المزيد من الشهداء والشهود الذين يُعتقد أنهم قد يكشفون باستشهادهم واختفائهم من الوجود، معنىً لتاريخ مُقبل.

لم يكنْ معنى التشيّع خفيّاً في التاريخ العربي/ الإسلامي ما قبل معاوية والعباسيّين؛ لكنّ السلطات «عندما سلّتْ على الشيعة سيوفَ الفتكِ، ألجأتهم التقيّة إلى الاختفاء». فمن أين انحدر التشيّع؟ «. . . انحدر من عهد صاحب الرسالة، لا من الفرس ولا من إبن سبأ»[1]. لغةً، الشيعة هم الأتباع والأنصار والأعوان؛ والمشايعة تعني المطاوعة والمتابعة. أما الحُجْزَة فهي شدّة الاعتصام والمبالغة في الاتّباع. هنا علاقة بين الحجاز والحُجْزة. فمن أين جاء التوهيم حول الشيعة؟ وكيف لا يُعتبر وهماً «ما ذهب إليه بعض الكتّاب إلى أنّ أهل مذهب التشيع من بدعة عبد الله بن سبأ، المعروف بابن السوداء»؟

بدأ التشيّع كظاهرة جماعية في تاريخ المسلمين منذ بيعة الغدير (استخلاف عليّ) التي حضرها مئة ألف مسلم أو أكثر: «والآية كما تخبرنا أنّ بيعة عليّ من الله سبحانه، إنما تنبئنا أنّ شأن الرسالة لا يتمّ بدون البيعة لعليّ، بدون إمامته على النّاس، وهذا جليٌّ لمن تدبّر الأمر. لأنّ الرسولَ يقوم بوظائف عديدة، تشريعيّة وتنفيذيّة، سياسيّة ودينيّة، إدارية وقضائيّة، إلى كثير سواها كلها قائمة بنفسه» و «هذه الشؤون لا يقوى على النهوض بها (بعد النبيّ) سوى إمام معصوم يستمد علمه ورأيه من الفيض الأعلى»[2].

إذاً، ليس معنى التاريخ هنا فيما حدث في اجتماع السقيفة بعد النبيّ، بل هو في ما حدث معه، يوم غدير خم. إن خلافة عليّ، كوصيّ إلهي، هي معنى هذا التاريخ، وخلافة سواه هي لامعناه. ففي المنظار الشيعي الإمامي، الخلافة إلهيّة، حق إلهي محدّد لعلي وبنيه. فما العمل وقد آلت تاريخياً إلى أبي بكر؟ «انقبع التشيّع بانقباع أبي الحسن [علي] في بيته». لكنْ هل يعني هذا الانقباع أنّه خرج من التاريخ؟ أبداً. بل يعني أنه اعترض على معنى ما يحدث، لأنه يعرف ما كان يجب حدوثه على مستوى القداسة والعِقادة؛ فصمت إلى أن عاود الجَهْر بحقّه أيامَ عثمان بن عفّان، في المدينة ومصر والكوفة. وبعد، هل استقام معنى التاريخ مع وصول عليّ إلى الخلافة؟ يبدو أنّه لا يستقيم إلاّ بالسيوف والحروب. فكانت «حرب الجمل» في البصرة: «فسار إليهم أبو الحسن، بالمهاجرين والأنصار وبأهل الكوفةِ، فأوقع بهم بعد الإنذار والأعذار، وكان جيشه كلّه عرباً أقحاحاً. .»[3]؛ وبهم حاربَ «القاسطين»، معاوية وجنوده يوم صفّين، وقضى على «المارقين» الخوارج يوم النهروان. كل ذلك، ليؤكّد المظفري على أنّ التشيّعِ عربي الأصل، لا فارسيّ ولا أعجمي، وأنّه شاع لاحقاً بين المسلمين غير

(١) المظفّري، محمد حسين: تاريخ الشيعة؛ بيروت، ١٩٨٢؛ د.ن ص ١٢.
(٢) المرجع السابق، ص ص ٢٠ - ٢١.
(٣) المرجع نفسه، ص ٢٧.

العرب. بينما كان ارتكاز مذهب أهل السُّنّة على الأعجام (أبو حنيفة، النيسابوري، السيوطي، الزمخشري، الرازي؛ ومجدّداً «لا فضل لعربيّ على أعجميّ إلّا بالتقوى»). المقصودُ، إذاً، هنا ردّ التهمة عن أصل التشيّع، والتقرير أنه إسلامي عربي، وإسلامي عام، وأنّه يتميّز بوصفه موقفاً تأسيسيّاً من صلة عقل النبوّة بعقل الدولة، عبر حلقة الإمامة.

لقد وقعت حرب صفّين في «عصر الظلم والظلمة»، عصر معاوية الذي اضطر الحسنُ لموادعته بعدما خذله النّاس: «ولم يزل صاحبُ الأمر [عليّ] في صعود وكؤود حتى قُتل، فبويع الحسنُ سلام الله عليه وعُوهد وغُدِر به وأسلم، ووثب عليه أهلُ العراق حتى طُعن بخنجر في جَنْبِه ونُهب عسكرُه، وعُولجت خلاخيلُ أمهاتِ أولاده، فوادع معاوية وحقن دمه ودماء أهل بيته»[1]. ويأبى المظفّري أن يقرأ التاريخ الإسلامي إلّا بعين الاعتقاد، فيصف معاوية بالتهتك لأنّه قاتلَ لأجل الإمارة (إنما قاتلتكم لأتأمّر عليكم)، كأن القتال يكون لأمر آخر سوى الإمرة والإمارة، أو كأن التاريخ السياسي يمكنه أن يجد معنىً له خارج حقل الإمارة؟

فما جدوى كتابة «تاريخ» من زاوية اللاتاريخ أو لامعنى التاريخ؟ جدواه الاعتقاد بأنَّ المعنى الحق لم يأتِ بعد، وأنَّ مسار اجتثاث الشيعة قد يتواصل من خلال «إمامة الشهداء» إلى أنْ تولد إمامة القائد المَهْدي، ومعها يولد المعنى المُعتقد به والمرغوب فيه.

لكنْ لماذا تحوّل تاريخ المسلمين إلى تورخات مذابح واجتثاثات؟

ألأنَّ عقل السلطة لم يتسع لاستيعاب عقل المعارضة؟ أم لأن عقل الاعتقاد غير قابل للحضور والتمثّل في حقل التاريخ وعقلانيّاته؟

هل من المصادفات أنْ يختار الشيعةُ سبيل «إمامة الاستشهاد» وأن يرفضوا «إمامة» زعماء وسلاطين غير معصومين؟ وهل من المصادفات أيضاً أن يُضْطَهد الأئمة المعصومون وأن يُقتل معظمهم؟ يروي المظفّري، عن المدائني (شرح النهج، ٣، ١٥) أنَّ معاوية كان يجتثّ شيعة العراق «وكان أشدَّ بلاءً أهلُ الكوفة لكثرة مَنْ فيها من شيعة عليّ، فاستعمل عليها زياد بن أبيه، وضمَّ إليه البصرة، فكان يتبع الشيعة وهو عارف بهم، لأنه كان منهم أيام عليّ، فقتلهم تحت كل حجر ومدر، وأخافهم وقطع الأيدي والأرجل وسمل العيون وصلبهم على جذوع النخل، وطردهم وشرّدهم من العراق، فلم يبق فيها معروفٌ منهم»[2]. ثم قامت جعدة بنت الأشعث بتسميم زوجها الحسن بن علي، فانطرحت حينئذٍ مشكلة الحسين، في مقابل سعي معاوية لتأمير ابنه يزيد على المسلمين، وولدت في الخطاب الشيعي «مظلوميّة الحسين» أو شهادة الإمام.

هنا يعلو عقل الاعتقاد على كل عقل آخر، وبالأخص عقل التاريخ؛ فيعلن المظفّري: «الإسلام علويّ، التشيّع حسيني» أي أن الإسلام بدأ بعليّ، والتشيع بالحسين. وهذه مفارقة تكوينية تأسيسية

---

(١) المرجع نفسه، ص ٢٩ (انظر شرح نهج البلاغة، ج٣، ص ١٥).
(٢) المرجع نفسه، ص ص ٣٠ - ٣١.

كبرى، سيكون لها ما بعدها في الإسلام حتى أيامنا. فبعد وقعة الطفّ (كربلاء) انطلقت الدعوة الحسينية من مبدإ مقاومة الظلم والاضطهاد. وكان شعارُ الدُّعاة: «حث المؤمنين على نصب مآتم الحزن للبكاء على ذلك الحَدَث الجلل، وعلى زيارته ولو على الخشب، إشارةً منهم إلى الصلب»[1]. كان قهرُ المعارضة شديداً: إذْ كان في حبس الكوفة وحده، أيام عبيد الله بن زياد، نحو ١٢٠٠٠ سجين، منهم المختار وسليمان بن صرد الخزاعي والمُسيَّب بن نجبة ورفاعة بن شدّاد وابراهيم بن مالك الأشتر. وقبل اغتيال الحسين، كان مسلم بن عقيل، رسوله وداعيته إلى أهل الكوفة قد اغتيل هناك وصلبت جماعة شيعية في طليعتها ميثم النمّار.

إلاّ أن ظهور المختار في الكوفة سجَّل طفرةً في «تاريخ الثأر الإلهي»، ولا سيما في حوادث سنة ٦٦ هـ.، حين جعلَ المختارُ ابراهيم بن مالك الأشتر على جند الشيعة «فأوقع بعسكر الشام ومزَّقه شر ممزق، وقتل قائده إبن زياد... وبعث برأسه إلى زين العابدين، فسجد لله شكراً». وانكبَّ المختارُ على استئصال قتلة الحسين «فوصموه تارةً بأنه أراد الوقيعة بالعروبة وكأنه لم يكن من العرب، فوجد الفرصة للانتقام من الإسلام والعرب، وأخرى أنَّه تطلب الزعامة بتلك النهضة»[2]. كان شعار تلك الحوادث «يا لثارات الحسين»، ويوضح المظفّري أن المختار لم يكن يطلب الرياسة، بل كان طالبَ ثأر، فلم يرحم أحداً ممن اشترك في مقتلة الحسين وخذله، «فقتلهم أجمعين». كانت سياسة المختار إذاً انتقاميّة لا غير؟ وإذا كانت كذلك، فما معناها تاريخياً، وما جدواها إسلاميّاً؟ هل سلك المسلمون في صراعاتهم السلطوية، مسلك سياسة السيف، فلم يتركوا مجالاً لسياسة العقل في أي مستقبل؟ وهل يندرجُ في سياق الاعتراض على سياسة السيف مثلاً، اعتكافُ عليّ بن الحسين وابتعاده عن طاحونة الدُّنيا؟

كان الانقسام الاجتماعي آنذاك يسير في اتجاهين: الانصراف للعلم، والانصراف للسياسة؛ فانصرف هو إلى الدين والعبادة والدعاء «فكانت التقيّة دريئة الشيعة قبل عهد الصادق»[3]. وهذه «سياسة إلهيّة لإبداء مظلوميّة سيد الشهداء، الحسين». إلاّ أن الرد على الشيعة كان شديداً في زمن الحجّاج بن يوسف: «ثم جاء الحجّاج فقتلهم كل قتلة وأخذهم بكل ظنّة وتهمة، حتى أن الرجل ليقال له زنديق أو كافر، أحبُّ إليه من أن يُقال له شيعة علي»[4].

إلى ذلك، قُبِض الإمام محمد الباقر بالسم (اتّهام عامل هشام بن الحكم على المدينة)؛ والباقر من حملة علوم أهل البيت، وإليه يُنسب ٧٠ ألف حديث (بحار الأنوار). أما ابنه الصادق، جعفر بن محمّد، فقد عاصر الدولتين المروانية الأموية والعباسيّة، وتنقّل بين الشام والعراق (الحيرة، الكوفة، بغداد)؛ وعنه رُوي الحديثُ في كل علم وفن، وعنه روت سائرُ الفِرَق، فبلغ عدد الرواة عنه ٤٠٠٠ (الكافي للكليني، محمد بن يعقوب، توفي سنة ٣٣٤ أو ٣٣٩ هـ.؛ مَنْ لا يحضره الفقيه، للشيخ

(١) المرجع نفسه، ص ٤٠.
(٢) المرجع نفسه، ص ٤٤.
(٣) المرجع نفسه، ص ٤٦.
(٤) حديث منسوب للصادق؛ م. ن، ص ٤٨.

الصدوق، محمد بن علي بن بابويه القمّي، نزيل الرّي، المتوفّى سنة ٣٨١ هـ. ؛ التهذيب والاستبصار، لمحمد بن الحسن بن علي الطوسي، المعروف بشيخ الطائفة، النجف ٣٨٥ ـ ٤٦٠ هـ). ففي هذه المصادر الشيعية التأسيسية، ٤٠٠ أصل من الأصول المرويّة عن الإمام الصادق الذي قضى قتيلاً بسم المنصور: «وما اقتصر المنصور في فظيع أعماله على ما اجترحه من سيّد العلويين، الصادق، بل سنَّ الشّفرةَ للعلويّين كافّةً، فسقى أرضَ الهاشمية من دمائهم الطاهرة، وأكثرَ الفجائع في بغداد من إهلاكِ تلك الفِتية الفتيّة، فخافته الشيعة، فانكمشت في بيوتها وتستّرت بالتقيّة خشيةً من صارم عقابه. أتراهُ يكفُّ عن علويّ بعد أن اجترأ على سيّدهم، أو يعفُّ عن شيعي بعد أن قضى على إمامهم»[1]؟

لقد قضى موسى بن جعفر (الكاظم) إمامته بين سجنين: سجن داره بعيداً من الناس، وسجن بني العباس: «وما تربّع الرشيدُ على دست المُلك إلّا وزجَّه في أطباق السجون، وبقي (ع) يُحمل إلى السجن مرّةً ويُطلق منه مرَّة أخرى، أربع عشرة سنة، وهي مدّة أيامه مع الرشيد»؛ «وما كفى الرشيد ما ارتكبه مع الإمام، حتى دسَّ إليه السم وهو في حبسه السندي، فمات روحي فداه في السجن قتيلَ الجور والاعتساف»؛ «وذرّ الملحَ على الجرح أنَّه لم يسمح لأوليائه بتشييعه، بل أمر أنْ يحمله الحمّالون فوضعوه على الجسر، ونكأ القرحة بالنداء عليه: هذا إمام الرافضة»[2].

هنا يتساءل الشيخ م.ح. المظفري عن معنى تلك المحنة التاريخية: «ولكن هل كانت تلك الضربات المتتابعة على رؤوسهم [شيعة بغداد] وشدَّة الضغط عليهم، أذهبَتْ بقواهم، أو لأنَّ التقيّة حملتهم على الاستسلام للقسوة، أو لأن عددهم بلا عدَّة، أو لأنَّ الإمام لا يرضى لهم الثّورة لعلمه بأنها لا تصل إلى الغاية، أو لأنهم بغير سائس وزعيم ينهض بهم، فيقتحم بهم الأهوال؟ أحسب أنَّ خلوَّهم من الرئيس الناهض هو الذي أسلمهم لذلك الخضوع»[3]. هل وضع المظفري أصبعه على جرح التاريخ الشيعي؟ جرح السلطة والقيادة؟ وإذا كان هذا هو المحك لمعنى تاريخهم، فما معنى الإمامة إذاً؟

لا يكفي ما يحاوله المظفريّ، شيمة سواه، من وضع تورخة شيعية عمادُها تاريخ أئمة مذهب أو ملّة، لا تاريخ جماعات تحاول إعطاءَ عقلٍ سياسي لأمة ودولة. فهنا يُغيَّب تاريخ بني آدم وتُمحى السياسة بوصفها تدبيراً إنسانياً، ليهيمن عليهما تأريخ مثالي/ اعتقادي. فما معنى هذا الاغتيال المتواصل لأئمة الشيعة؟ هناك معنى تاريخي تنتجه ديناميكية التسالم والتغالب بين الجماعات ، وهناك لامعنى يحاول المظفريّ إبرازه لمناسبة كلامه على اغتيال الإمام عليّ الرضا (الغريب، الشهيد مسموماً في طوس/ مشهد)؛ يقول: «إن السياسة الإلهية للأئمة الأطهار مع العباسيّين قضت بمسالمتهم والتصبّر على أحكامهم الجائرة»؛ ويضيف «طمح كثير من الطالبيين للنهضة، بل وثب محمد بن إبراهيم من أولاد الحسن بالكوفة، واستعمل أمره حتى دُعي له بالبصرة والكوفة، وإبراهيم بن موسى بن جعفر باليمن واستولى على اليمن كله. وكان في مكة الحسين بن الحسن الأفطس؛ وبعد موت محمد بن إبراهيم

---

(١) المظفري، م. ن، ص ٥٤.
(٢) المظفري، ص ص ٥٥ ـ ٥٦.
(٣) المظفري، ص ٥٧.

وداعيتهم أبي السرايا بالكوفة، بايع الحسينُ محمدَ بن جعفر الصادق وسمّاه أمير المؤمنين، بل لا تجد قطراً إلّا وفيه علويٌّ يُمني نفسه أو يمنيه النّاسُ بالوثبة»[1].

والحال، ما الذي يعيّنُ النهوضَ أو الوثوب على السلطة؟

أيحدّدهما حقٌّ إلهي وما يصدر عنه من سياسة إلهية؟ أم ترسمهما موازين قوى تاريخيّة، متصارعة في السلطة وعليها؟ هذا ما لا يعني كثيراً المظفّري وأمثاله من متورخي الاعتقاد، فهو يظن أنّه يؤدي قسطه للعلى وللعلم إذْ يكتفي بتورخة مدحيّة لأئمةٍ أو لمذهب، لا لواقعٍ ولقوى متصارعة. وهو، إلى ذلك، لا يرى غضاضةً في الإشارة إلى بعض ملامح ذلك الواقع التاريخي؛ فيلفت إلى أنَّ جذور التشيع امتدّت، في أيام الرضا، إلى بلاط الخليفة: الفضل بن سهل ذو الرياستين، وزير المأمون كان شيعياً، وكذلك طاهر بن الحسين الخزاعي، قائد المأمون الذي فتح له بغداد.. حتى أنَّ المأمون خشيَ عاقبةَ هٰذين، فقتل الفضلَ وولّى طاهراً إمارةَ هرات (تشيّع الطاهريين). ثم يركّز المظفري على ما يسميه **«حكومة التوهيم»** ما بين الرضا والمأمون سنة ٢٠١ هـ.؛ ويصف العلاقةَ بينهما على النحو التالي: «فلما دخل [الرّضا] خراسان واجتمع به المأمونُ، أظهرَ المأمون للإمام أنه يريد التنازل له عن الخلافة، لأنّه وجده أحقَّ بها لفضله. فقال له الإمامُ: إن كانت الخلافةُ حقاً من الله، فليس لك أن تخلعها عنك وتوليها غيرك، وإنْ لم تكن لك فكيف تهبُ ما ليس لك؟ فقال: إذاً تقبَّلْ ولاية العهد. فأبى عليه الإمام أشدَّ الإباء. فقال له المأمونُ: ما استقدمناكَ باختيارك، فلا نعهد إليك باختيارك. فوالله إنْ لم تفعل ضربتُ عنقك؛ فلم يجد الإمامُ بُداً من الاستسلام. غير أنّه اشترط على المأمون أنْ لا يتداخل في شؤون الدولة أبداً، فقبل المأمونُ منه ذلك؛ وأمر فبايع النّاسُ الرضا بولاية العهد، وضربَ السكّة باسمه وأجرى المراسم الباهرة... وزوّجه بابنته أم حبيبة عام ٢٠٢ هـ.؛ وقتله بالسم في الشهر الثاني من عام ٢٠٣ هـ»[2]. ودفن في طوس (مشهد/ مقام الرضا، مزار الإمام الغريب الشهيد/ الشاهد)، ودفنت أخته المعصومة فاطمة في قم.

بعدما بلغ المأمونُ مُرادَهُ من الكيد للشيعة ومن تسميم الرضا، كتب إلى بني العبّاس في بغداد: «إن الذي أنكرتموه من أمر عليّ بن موسى قد زال وإن الرجل قد مات» (م. ن، ص ٦١). لكنَّ المظفّري يكتفي في هذا السياق بالإشارة إلى «أن أجراس العلويّة والشيعة قد هدأت»ولا يفسّر، على الأقل، ما حدث بوصفه مؤامرة سلطانية لكشف قوّة المعارضة التاريخية، وضرب عقلها السياسي المحتمل من خلال القضاء على قائدها المعصوم، الشاهد، والمرشح لأن يكون شهيداً، على غرار مَنْ سبقه أو مَنْ لحقه. إذْ بعد اغتيال الرضا طرحت في تاريخ الإسلام الشيعي مشكلة انتقال الإمامة الاعتقادية من الرضا إلى ابنه الجواد وهو ابن سبع سنين، فيسارع المظفّري إلى حلّها في عصرنا حلاً قُدْسيّاً، لا سياسياً ولا تاريخياً، مقدّماً معنىً إلهيّاً لما كان يبدو في نظر عصر الجواد ومجتمعه كأنّه «لامعنى» من الوجهة البشرية؛ «الإمامة الإلهية لا فرق فيها بين إبن سبع وإبن سبعين» (م. ن، ص ٦٣). فهل

---

(١) المظفري،ص ص٥٨ - ٥٩.

(٢) المظفري،ص ص٦٠ - ٦١، وهامش الصفحة ٦١.

هذا صائبٌ في التاريخ العام أم أنّه مجرّد أمل كان يحدو مجتمعاً خاصاً؟ الثابتُ أنَّ هذا «اللامعقول» أو «اللامعنى» البشري يُستدخل في ذاكرة الجماعة كمعقول إلهي - بحجة أن عيسى كلَّم أمّه في المهد، لكنّه: هل قاد الجماعة في مهده ذاك؟ -، ويطرح بذلك مسألة تعامل السلطة المأمونية مع الجواد وهو إمام حَدَثٌ صغير. يبدو أنَّ المأمون حسب رواية المظفّري، المنقول عن روايات ونصوص، انتهج سياسة إعلاء لمقام الجواد بن علي الرّضا «فاستدعاه مكرّماً إلى بغداد»؛ «ولكنهم جهلوا ما يقصده من وراء ذلك الإكرام وجهلوا أن السياسة ألوان، فاستمروا (أي بني العباس) في ملامته، واستمر في كيده وزوّجه بابنته أم الفضل، وهي التي قتلته بالسم بإشارة من المعتصم. . .» (م. ن، ص ص ٦٣ - ٦٤). ما أشبه الغائب بالحاضر، وكيف يُلدغ المؤمن من جحر كل يوم، وقد مات مَنْ مات؟ هنا لا معنى. بل كلام على استدعاءٍ أو إكرام سلطويين، وسكوت معاصر عما جرى السكوت عنه في كل عصر. والحال، فمن أين يُؤتى بمعنىً لتاريخ؟ أَمِنَ السَّرد المحض؟ «عاد الجوادُ إلى المدينة وبقي فيها مقصداً لأوليائه، إلى أن اغتلى المعتصم منصة الحكم سنة ٢١٨ هـ. ، فاستدعي الجواد ومعه زوجته أم الفضل وقد علم بانحرافها عن أبي جعفر [الجواد]. . . فكان [المعتصم] لقرب غوره يضيّق على الجواد مرّة ويوسّع عليه مرّة أخرى، ويحبسه مرّة ويطلقه تارة. . وزوّر عليه مرّة كتباً تتضمّن الدعوة لبيعته. . وعندما شاهدت [أم الفضل] أثرَ السم قد بانَ في بدن الإمام، تركته وحيداً في الدّار، حتى قضى نحبه» (م. ن، ص ص ٦٤ - ٦٥). هنا لا يلاحظ المظفّري، كما لم يلاحظ الحسني، معنى هذا التكرار السّردي لعين العلاقة بين السلطة وأئمة الشيعة، بحيث أن أي قارىء لهذه الروايات يمكنه أن يضع إسماً موضع اسم آخر، ولا تتبدل التورخة؛ فكأن الأئمة إسم واحد لمظلوم واحد في التاريخ؛ كما نلاحظ أن المتورخين لا يبذلون جهداً مشكوراً لتسليط ضوء عقلي ولا نقلي على صلة الإمام بعصره ومجتمعه، فكأن المُسْحَرَ مقتصر على خليفة مذموم وإمام معصوم يقتله ظلم الغاصب.

وعلى هذا المنوال يتابع المظفّري وسواه في عصرنا، تورخة الإعجاز الإمامي، كأن منهجيّات العلوم عامة، وعلم التاريخ خاصّة، لم تتقدم خطوةً واحدة على طريق الاكتشاف العلمي ومنطقه العقلي النّقدي. فما معنى تاريخ بلا نقد؟ إنَّ الكتابة المدحية، التقريظيّة توصل للقداسة، لكنها هل توصل إلى المعنى؟ يُقدِّم الهادي، بعد أبيه الجواد، «جامعة علوم» وهو إبنُ ستٍ أو ثمانٍ. فهذه مصادرة اعتقادية لا سبيل لمجادلتها ومواجهتها بمصادرة اعتقادية مضادة. إذْ لا جدوى في علم التاريخ من الردّ على اعتقادات باعتقادات، طالما أن هذا النّوع من المساجلات لم يولّد في تاريخنا معارف علميّة، بل اقتصر دوره على توليد فِرَق وملل، ثقافات فرعيّة، استغرقت تاريخها في حروب ومعارك فرعيّة، لم توقفها، بكل أسف، حتى أقسى الغزوات الخارجية من مغول وتتر وترك وصليبيين وإفرنج وصهاينة وأميركيين في عصرنا. فالمسألة عند المظفري اعتقادية لا تاريخية، ولذا نراه يقرّر بكل اطمئنان: «أيجوز هذا في غير مَنْ ألهمه الله العلم والعرفان»؟ وهكذا يُستعاض عن مرارات المُنجز في تاريخنا، بعبارات الإعجاز والتقديس. فهل حالَ هذا التعويضُ دون تقويض صورتنا التاريخية كأمة كبرى، خير أمة أخرجت للناس، فإذا بها مُهانة، محاصرة ومفككة، مراراً وتكراراً؟ يعيدنا المظفّري إلى عصر المتوكل، من زاوية حوادث العام ٢٣٦ هـ، ويوقفنا عند أفعال المتوكل الشنيعة بدءاً من هدم قبر الحسين وحرثه وزرعه

وبذره وسقيه ومنع المسلمين من زيارته. وبلا إشارة إلى الأربعة آلاف جارية التي وطأها المتوكل، فضلاً عن اغتصابه المالي والعسكري للمجتمع بأسره، يعلن المظفّري أن هذا المتوكل كان «معروفاً بالنّصب» أي بالعداء لآل البيت الإسلامي العتيق؛ وفي الواقع التاريخي نرى أنه كان معادياً لكل بيت ولكل المجتمع. فقد استقدم المتوكل أبا الحسن الهادي من المدينة سنة ٢٣٦ هـ وأبقاه عنده «يتعاهده بالأذى والسوء» إلى أن قتله إبنه المنتصر انتقاماً لأمير المؤمنين الهادي. ما سرّ هذا الانتقام وما معناه؟ أليس ما حدث من قتل الابن لأبيه هو مجرَّد اغتصاب فرعوني لفرعونيّة سياسيّة؟ وإلّا ما معنى هذا الاستمرار السلطوي في قتل أئمة الشيعة؟ «مات الهادي في سامراء مسموماً بها بسم المعتزّ العباسي عام ٢٥٤هـ»؟ لقد ولد في سامراء الحسن العسكري (٢٣٢ ـ ٢٦٠ هـ) وعاش فيها؛ وفي عهده كانت قُم، كما في عهد أبيه، عاصمة كبرى من عواصم العلوم الشيعية، و«اغتاله المعتمد العباسي بالسم». فما هذا السيف السلطوي وهذا السّم الخبيث الذي لا مفرّ منه ولا دواء له في تاريخنا؟ لا جواب، ولا معنى؟

ولد الإمام المهدي، محمد بن الحسن في ١٥ شعبان سنة ٢٥٥ هـ؛ بدأت غيبته الصُغرى منذ مولده (وكان سفراؤه: عثمان بن سعيد العمري، محمد بن عثمان، الحسين بن روح، علي بن محمد السمري، المتوفّى سنة ٣٢٩ هـ). ويوضح المظفّري: «الفارقُ بين الغيبتين، أن الصغرى توفّق لمشاهدته والاجتماع به خواصُ مواليه؛ وفي هذه الكبرى التي نحنُ فيها لا يتوفّقُ لذلك إلّا خواص الخواص» (م. ن، ص ٧٤). ويختم تورخته هذه للتشيع بقوله: إنّ التشيع يسير مع الإسلام أينما سار. فما معنى هذا المسار التاريخي؟

المُستفادُ لدينا في مستوى عقل العقل: أن تاريخ التشيع الذي يُقدَّم كأنه روح إسلام شهودي/ استشهادي، إعجازي في غيابه وحضوره، يبدأ دائماً وأبداً من فكرة إمام شهيد. وأنَّ هذا هو المعنى الأول لملازمة التشيّع مسارات الإسلام التاريخي وتحوّلاته وطفراته، وثباته ونهضاته. فالشيعة الذين جرت محاولات سلطانية دؤوبة، متواصلة لاستئصالهم من حقل الإسلام، كانوا يتجددون بالشهادة ويولّدون تاريخهم ويجدّدون معنى لتاريخ إسلامي ذي جذور، إسلام **التوحيد والعدل**.

أما المعنى الثاني المُستفاد لدينا، فنجده في هذا التلازم الدائم بين التشيّع والإسلام في العالم قديماً وحديثاً، ومكمنُه **قوّة البقاء** بعد كل استئصال واجتثاث، من كربلاء حتى إقليم التفّاح أو البصرة. كأن تاريخ الشيعة لا يقع إلا بين كربلائين، مهما تبدّلت جغرافيا الإسلام والعالم. فما معنى هذا المعنى؟ أهو اعتقادي أم سياسي؟ لقد كَسَبَت سياسة التشيّع، بوجهيه الحَسَني (الاجتهادي) والحسيني (الاستشهادي) معركة **حضور ثوري** داخل إسلام حنيف، صراطي، قويم، هو إسلام المجتمع، لا إسلام الدولة. لذا، كان كل ابتعاد لعقل الدولة، للسلطان الإسلامي عن البيت العتيق، بيت الله والنبي وجميع المسلمين والناس فيما يتعدى كل اختلاف واقتتال على السلطة، يُواجَهُ بشاهد شيعي، بعقل نبويّ/ إماميّ، يعتصم بالقرآن، يجتهد ويستشهد في سبيل إحياء جذور الإسلام عصراً بعد عصر، ويبقى الخاسرُ هو الإنسانُ أمام الله. هنا التشيع سبيل ودليل إلى تاريخ قدسيّ، لا بديل تاريخيّ؟ لا بد من تروٍّ وتفكّر في هذه المسألة. لماذا؟ لأنّ استعراض تاريخ النبوّة والإمامة المعصومة هو

أكثر من مناسبة لقراءة تاريخ استشهادي/ جهادي، رسوليّ/ رسالي، يصنع نفسه بموقفه ودمه، لا بموقعه المجتمعي الأقليّ. إنه يعطي روحاً/ معنىً لتاريخ، عقلاً مخالفاً لمعقولية السلطة، أخطأ الجابري وسواه حين وسموه بـ «العقل المستقيل». إنه العقل المستقّل، المتعالي. فما الجسد القتيل سوى نداء موجّه إلى عقل الأمة، لتاريخيتها المُغتصبة، وليس استقالةً من معنى التاريخ، بل إقالة لما ليس له معنى فيه، كالظلم والقهر والكبت الخ. فحين يغدو عقل السلطة ضيّقاً، مُحالاً من زاوية الإسلام النبوي/ الإمامي، لا بد من استشهاد عقل الإمام اعتراضاً بجسده القرباني على مجرى تاريخ يفقد معناه. فهذه السلسلة المتوالية من أئمة الشهود والجهاد، لم تذهب بعقولها لعبةُ التكاثر والتواطؤ النّفقي مع السلطة، بل ظلّت عقولها تقرأ الإسلام قرآناً وروحاً وسياسة، وتنظّم وعي الاختلاف تنظيماً ثورياً انقلابياً لتشكيل قوّة مقاومة تاريخية في سبيل تاريخ آخر، ما وراء حجاب(Métahistoire)، ما وراء تاريخ، أي ما بعد ظهور إمام عادل/ موحّد/ محرّر/ مطهّر: المَهْديّ. إن الشيعة يجاهدون باستقلاليّة في حقول تاريخية متباينة، لكن بعقل اعتقادي مشترك يتداخله المعقولُ في نظرهم واللامعقول في نظر مخالفيهم.

٢ـ الإسلامُ في مرآة التباين العربي / الإيراني

□ ما موقع الشيعة في العالم الإسلامي المعاصر وما موقفهم من العالم؟ وما موقع إيران المعاصرة من الإسلام وعالمه المتعدّد الأقوام واللغات والثقافات والسياسات؟

ثمّة تقديرٌ يفترضُ أن الشيعة يمثّلون رقماً اعتقادياً كبيراً، نحو مئتي مليون نسمة من أصل سكان العالم الإسلامي الملياري، الشامل أكثر من ٧٠ بلداً في آسيا وإفريقيا وأوروبا.

وتورد مجلة لنوفيل أوبسرفاتور[١] الإحصائية التالية:

١ ـ الشيعة في العالم الإسلامي المعاصر (١٩٨٦)

البلد	العدد بالملايين	النسبة المئوية من مجموع السكان
ايران	٣٠	٩٨
الهند	١٧	٠٢, ٤
الباكستان	١٥	١٦, ٥
العراق	٠٧	٥١
افغانستان	٠٦	٣٥
الاتحاد السوفياتي	٠٤, ٥	٠١, ٦
تركيا	٠٤	٢٢
لبنان	٠٠, ٨	٤-١
البحرين	٠٠, ٢	٧٠
الكويت	٠٠, ٣	١٥
مختلف البلدان	٠١	١٠
المجموع	٨٦, ١	

(١) Le Nouvel Observateur, Nº 30, 3 - 5 IV, 1989, P. 62.

٢ ـ المسلمون في العالم

□ مهما يكن من أمر الإحصائية الأولى المأخوذة عن سجلّات الأمم المتحدة، قبل عشر سنوات، يمكن القول تقديرياً إن عدد الشيعة في العالم الإسلامي لا يقل اليوم عن مئة مليون نسمة (١٠٪)، وإنّ التشيع العربي يشكل عشرة ملايين (نحو ١٠٪ من شيعة العالم). لكن إذا قورن هذا الرقم بعدد الشيعة بعد مجزرة الطفّ (كربلاء في العراق)، وبعد مجازر الاستئصال المتواصلة في التاريخ الذي يدّعي سلاطينه وفقهاؤه ومثقفوه عقلاً ما، نكتشف علمياً مدى قوّة التحدّي التاريخي والاعتقادي لدى الشيعة ـ إذْ أنهم صمدوا في مسقط رأسهم العربي (شيعة الشام) وشكّلوا قوّة مجتمعية ثقافية، لاسلطوية، في الواقع العربي المعاصر، حيث أن الشيعي والتحرّري لا ينفصلان، على الرغم من كون الشيعة لا يمثّلون أكثر من ٥٪ من سكان العالم العربي المعاصر، واتصلوا بعالمية الإسلام الآسيوي، بعدما سادوا الإسلام الإفريقي ردْحاً من الزّمن، وباتت جالياتهم اليوم منتشرة في إفريقيا وأوروبا وأميركا. كما نكتشف مدى قدرة الشيعة على البقاء في تاريخ لا يرحم، رغم أن الرحمة هي رسالة الأديان المهديّة/ الإبراهيمية. وفي الوقت نفسه، نندهش من طاقتهم على استيعاب النّكبات والصدمات والمحابطات، وارتفاعهم الدائب فوق محن الاعتقال والاغتيال. ربما هذا هو الثمن الدائم لنهج الاستقلال في التاريخ، وهذا هو المعنى المعطى لحرية الإنسان مقابل لامعنى التاريخ والسلطة، ومعنى القيامة الدائمة للمقتول ليشهد ضد القاتل. فقد أثبت الشيعة بعقلهم الاعتقادي/ الاستشهادي، النبويّ/ الإمامي، أنهم أهل رسالة، حملة عقل نبوّة إلى دولة تغتال عقل المجتمع؛ وتالياً أثبتوا بعد ألف وأربعمئة سنة أنّهم أصبرُ على كوارث التاريخ ولامعناه، من أمم كثيرة في العالم، انقرض بعضها، واستحال بعضها الآخر إلى أقل الأقليّات. كان ذلك كله بقوة المعنى (روح الله)، على الرغم من استنزافهم المتواصل، فتكاثرهم المعنوي، المعرفي العلمي والثقافي، يفوق بكثير تكاثرهم العددي. واليوم، يبدو الشيعة رقماً عقلانياً في عالم إسلامي يُقاوم على غير جبهة. فهل يمكنُ الكلامُ، بعد ثورة إيران وقيام جمهورية إسلامية فيها، على نموذج حضاري لمقاومة إسلامية، للحضارة الغربية التي تفكك ذاتها بآلاتها، وتريد أن تفرض هذا التفكيك عينه على عالم إسلامي تحاصرُه الآن، بأشكال مختلفة، في محاولات لاغتصاب روح هذا العالم الفريد، بمهديّته وبمعاني الألوهيّة فيه؟

في كتاب **«الإسلام وإيران»**[1] يطرح **مرتضى المطهّري** (المتوفّى في طهران سنة ١٣٩٩ هـ) مسألة العلاقة بين الإسلام والأمم (العالم). وهنا نختصر على معنى علاقة إيران بالإسلام، وبالعرب من خلاله. يفسّر المطهّري ظاهرة «الشعوبية» بنقيضها «عروبة الأمويين»، ويرى أن الشعوبية حركة شعوب بالمعنى القرآني، تطالب بالعدل والمساواة بين أهل الإسلام كافّة. يقول: «وحينما طرح بعض العرب مسألة العروبة على أثر سلطة الأمويين وسلطتهم اللاإسلامية والتي أثارت العصبيّات العنصرية والقوميّة، قام سائرُ المسلمين ومنهم الفُرسُ الإيرانيون بمقاومتها، وكان شعارهم في ذلك الآية ﴿يا أيها

(١) المطهّري، مرتضى: الإسلام وإيران، ٣ أجزاء، عرّبه عن الفارسيّة محمّد هادي اليوسفي؛ بيروت، منشورات دار التعارف/ دار التبليغ الإسلامي، ١٩٨٦.

٢ ـ المسلمون في العالم(١)

البلد	عدد السكان	نسبة المسلمين	منهم: سنة	شيعة	مذاهب أخرى
افغانستان	٢٠,٠٠٠,٠٠٠	٩٩٪	٨٠٪	١٥٪	بضعة آلاف من الاسماعيليين
جنوب افريقيا	٣٨,٥٠٠,٠٠٠	٢٪	معظمهم سنّة	-	نحو ٣٥٠,٠٠٠ نسمة
الجزائر	٢٥,٠٠٠,٠٠٠	٩٩٪	٩٩	-	
ألمانيا	٦١,٠٠٠,٠٠٠	٠٣٪	معظمهم سنّة	-	(ترك، أكراد، الخ)
السعودية	١٠,٠٠٠,٠٠٠	٩٨,٨	٩٣٪	٧٪	٢,٠٪ غير مسلمين
أوستراليا	١٦,٥٠٠,٠٠٠	ـ١٪ (*)	-	-	نحو ١٥٠ـ١٦٠ ألف (مسلم)
النمسا	٠٧,٦٠٠,٠٠٠	ـ١٪	-	-	
البحرين	٠٠,٤٩٧,٠٠٠	٨٥٪	٣٠٪	٧٠٪	
بنغلادش	١٠٤,٠٠٠,٠٠٠	٨٠٪	٩٠٪	١٠٪	مسيحيون/ هنادكة (١٥٪)
بنين (Bénin)	٤,٧٠٠,٠٠٠	١٥	١٠٠٪	-	هنادكة وسواهم (٢٠,١)
بيرمانيا	٤٠,٥٠٠,٠٠٠	٥٪	١٠٠٪	-	
بوركينافازو	٠٨,٧٠٠,٠٠٠	٤٥٪	١٠٠٪	-	
كامرون	١١,٠٠٠,٠٠٠	٢٠٪	١٠٠٪	-	
كندا	٢٦,٣٠٠,٠٠٠	ـ١٪	-	-	
كاريبي/ غرنادا	٨٥,٠٠٠	ـ١٪	-	-	
=/ سان دومينيك	٧,١٠٠,٠٠٠	ـ١٪	-	-	
=/ ترينيدادوتوباغو	١,٢٥٠,٠٠٠	٨٪			
الصين تشنجيانغ (الحدود الجديدة) أو(تركستان الشرقية)	١٥,٠٠٠,٠٠٠ (لغتهم تركية)	تسعة ملايين مسلم	١٠٠٪	-	(٦ ملايين صيني كونفوشيوسي وطاوّي)
شاطىء العاج	١١,٦٠٠,٠٠٠	٢٣٪			(سنة عموماً، مع ٧٠ ألف شيعي رسمياً)
الدانمرك	٥,٢٠٠,٠٠٠	ـ١٪			
مصر	٥٤,٠٠٠,٠٠٠	٨٥٪	١٠٠٪	-	اقباط (٧٥٪) من غير المسلمين
الإمارات العربية المتحدة	٠٢,١٠٠,٠٠٠	٩٥٪	٨٠٪	٢٠٪	
إسبانيا	٣٩,٥٠٠,٠٠٠	ـ١٪	-	-	
الولايات المتحدة	٢٤٨,٠٠٠,٠٠٠	١,٥٪			اي ٣ـ٤ ملايين (و٧ ملايين حسب الاسلاميين)
الحبشة	٤٩,٨٠٠,٠٠٠	٤٥٪	١٠٠٪		ولا سيما في أريتريا (٦٠٪ حسب الاسلاميين)

(١) **Atlas Mondial de l'Islam Activiste** Paris éd. La Table Ronde, 1991.

(*) أقل من واحد بالمئة.

البلد	عدد السكان	نسبة المسلمين	منهم		مذاهب أخرى
			سنة	شيعة	
فرنسا	٥٦,٠٠٠,٠٠٠	٥٪	١٠٠٪		ثاني ديانة
غابون	١,٢٠٠,٠٠٠	١٪-	١٠٠٪		مسيحيون (٦٠٪) وأرواحيون (٤٠٪)
غانا	١٤,٨٠٠,٠٠٠	٣٠٪	١٠٠٪		مسيحيون (٤٠) أرواحيون
بريطانيا العظمى	٥٧,٠٠٠,٠٠٠	١,٥٪	٩٠٪	١٠٪	وسواهم (٦٠٪)
اليونان	١٠,٠٠٠,٠٠٠	١٪	٨٠٪	٢٠٪	رسمياً ١٠٠ ألف (واقعياً ٢٠٠ ألف مسلم)
غينيا	٧,٠٠٠,٠٠٠	٧٠٪	١٠٠٪		(جالية شيعية لبنانية : ١٥
غويانا	٧٦٥,٠٠٠	٩٪	١٠٠٪		ألف نسمة)
الهند	٨٣٣,٠٠٠,٠٠٠	١٢٪	٩٠٪	١٠٪	(آخر احصاء عام ١٩٨٠ : ٨٢ مليون مسلم) (مسيحيون أرواحيون ، هنادكة)
أندونيسيا(*)	١٨٨,٠٠٠,٠٠٠	٨٢٪ (١٤٠ مليونا)	١٠٠٪		
العراق	١٨,٠٠٠,٠٠٠	٩٦٪	٣٠+١٥٪(**)	٥٥٪	(مسيحيون ومذاهب أخرى ، كاليزيدية)
إيران	٥٤,٠٠٠,٠٠٠	٩٨٪	٨٪	٩٢٪	مسيحيون ، يهود وزرداشتيون
إسرائيل	٤,٥٠٠,٠٠٠	١٥٪	٩٨٪		+٢٪ دروز
إيطاليا	٥٧,٦٠٠,٠٠٠	١٪-	-	-	
الأردن	٢,٩٥٠,٠٠٠	٩٠٪	١٠٠٪	-	مسيحيون وسواهم
كينيا	٢٤,٤٠٠,٠٠٠	٦٪	١٠٠٪	-	مسيحيون ٦٠٪ ، أرواحيون ٣٥٪ . . .
الكويت	٢,٠٠٠,٠٠٠	٩١٪	٧٠٪	٣٠٪	منهم ٨٠٠ ألف كويتي ، والباقون (٤٨٪عرب) وأجانب
كردستان	٩-١٠ ملايين	١٠٠٪	١٠٠٪		(تركيا ، العراق ، ايران ، سوريا ، لبنان ، الاتحاد السوفياتي) + أقليات علوية ويزيدية
لبنان	٣,٣٠٠,٠٠٠	٦٠٪ تقديراً	٣٢٪	٥٨٪(***)	
ليبيا	٤,٠٠٠,٠٠٠	٩٧٪	١٠٠٪	-	مذاهب مسيحية شتّى
ماليزيا	١٦,٧٠٠,٠٠٠	٥٥٪	١٠٠٪		كونفوشيوسية + بوذية +
المغرب	٢٥,٦٠٠,٠٠٠	٩٩٪	١٠٠٪		هنادكة الخ
نيجيريا	١١٠,٠٠٠,٠٠٠	٦٠٪	١٠٠٪		+٧٠٠٠ لبناني شيعي

(*) الأولى في العالم من حيث عدد المسلمين .

(**) ٣٠٪ سنة وعرب ، و١٥٪ سنة أكراد .

(***) ١٠٪ دروز .

البلد	عدد السكان	نسبة المسلمين	منهم		مذاهب أخرى
			سنة	شيعة	
النرويج	٤,٢٠٠,٠٠٠	-١٪			
عُمان	١,٣٠٠,٠٠٠	٨٥٪	٢٥٪		أغلبية إباضيّة (خوارج) + أقلية شيعيّة
أوغندا	١٧,٠٠٠,٠٠٠	١٥٪	١٠٠		٤٠٪ من السكان اي ٨, ٦ مليون حسب قادة المسلمين الأوغنديين٪
باكستان	١١٠,٥٠٠,٠٠٠	٩٧٪	٧٤٪	٢٤٪	+ مليون إسماعيلي
فلسطين	٥,٠٠٠,٠٠٠	٨٠٪	١٠٠٪		أرض محتلة غزة ٥٦٠,٠٠٠
					الضفة ٩٣٠,٠٠٠
الفيليبين	٦٥,٠٠٠,٠٠٠	٧٪	١٠٠٪		اسرائيل ٦٤٠,٠٠٠
قطر	٤٦٠,٠٠٠	٩٢٪	٧٥٪	٢٥٪	لبنان ٣٥٠,٠٠٠
السنغال	٧,٥٠٠,٠٠٠	٩٠٪	١٠٠٪	+١٨ ألف شيعي لبناني	الاردن ١,٢٠٠,٠٠٠
					الكويت ٣٥٠,٠٠٠
سيراليون	٤,١٠٠,٠٠٠	٤٠٪	١٠٠٪	+ ١٥ ألف شيعي لبناني	سورية ٢٨٠,٠٠٠
					أقطار عربية
سنغافورة	٢,٧٠٠,٠٠٠	١٨٪	١٠٠٪		أخرى ٥٧٠,٠٠٠
الصومال	٨,٢٥٠,٠٠٠	٩٩٪	١٠٠٪		أخرى ٢٠٠,٠٠٠
السودان	٢٤,٥٠٠,٠٠٠	٦٠٪	١٠٠٪		
سري لانكا	١٦,٠٠٠,٠٠٠	٧٪	١٠٠٪		
السويد	٨,٤٠٠,٠٠٠	-١٪			
سويسرا	٦,٦٠٠,٠٠٠	-١٪			
سورية	١٢,٠٠٠,٠٠٠	٨٨٪	٨٥٪	١٥٪	+علويون ١٠٪=مليون نسمة +دروز+٣٪=٣٠٠ألف نسمة +اسماعيليون ٢٪=٢٠٠ ألف نسمة
تانزانيا	٢٥,٢٠٠,٠٠٠	٣٣٪(*)	١٠٠٪		
تايلندا	٥٥,٥٠٠,٠٠٠	٤٪(ماليزيون)	١٠٠٪		+اقلية شيعية اثني عشرية
تونس	٨,٠٠٠,٠٠٠	٩٩٪	١٠٠٪		
تركيا	٥٥,٣٠٠,٠٠٠	٩٩٪	٨٠٪	٢٠٪	علويون (غير نصيريين)
الاتحاد السوفياتي	(سابقا) :				ما عدا لواء الاسكندرون
أبخازيا	٥٥٠,٠٠٠	٤٠٪	١٠٠٪		(جورجيا)
آجاريا	٤٠٠,٠٠٠	١٠٠٪	١٠٠٪		(-)
أديجا	٤٤٠,٠٠٠	١٠٠٪	١٠٠٪		(روسيا)
باشكيريا	١٤,٠٠٠,٠٠٠	١٠٠٪	١٠٠٪		روسيا
داغستان	١,٨٠٠,٠٠٠	١٠٠٪	-		روسيا

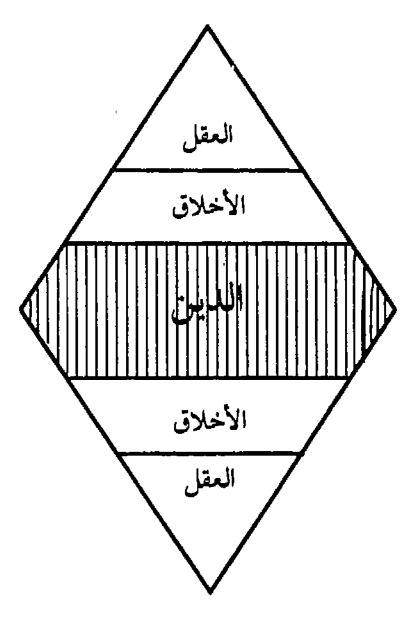
(*) منهم ٩٧٪ سكان جزيرة زنجبيار (خوارج إباضيّون) + أقلية إسماعيلية (من الهند) .

البلد	عدد السكان	نسبة المسلمين	منهم		مذاهب أخرى
			سنة	شيعة	
غورنو ـ باداخشان	١٦٠, ٠٠٠	٪١٠٠			طاجكيستان (إسماعيليون)
قابارديتو ـ بلقاريا	٧٥٠, ٠٠٠	٪١٠٠	١٠٠		روسيا
كاراكالباكيا	١, ٣٠٠, ٠٠٠	٪١٠٠	١٠٠		اوزبكستان
كاراتشالفو ـ تشركسيا	٤٢٠, ٠٠٠	١٠٠	١٠٠		روسيا
ناخيتشقان	٣٠٠, ٠٠٠	١٠٠	٪٣٠	٪٧٠	ارمينيا
أوستّس/ الشمالية	٦٤٠, ٠٠٠	٪٥٠	٪١٠٠		روسيا
تاتاريا	٣, ٧٠٠, ٠٠٠	٪١٠٠	٪١٠٠		روسيا
تشتشين/ إنغوشس	١, ٣٠٠, ٠٠٠	١٠٠	٪١٠٠		روسيا
آذربيجان	٧, ٠٠٠, ٠٠٠	٨٠٪ (آذريون)	٪٢٥	٪٧٥	
كازاخستان	١٦, ٦٠٠, ٠٠٠	٪٥٤	٪١٠٠		
كيرغيزيا	٤, ٣٠٠, ٠٠٠	٪٧٢	٪١٠٠		
اوزبكستان	٢٠, ٠٠٠, ٠٠٠	٪٩٠	٪١٠٠		
طاجيكستان	٥, ٢٠٠, ٠٠٠	٪٩٠	٪١٠٠		أقلية اسماعيلية (١٢٠ ألف نسمة)
تركمانيستان	٣, ٦٠٠, ٠٠٠	٪٨٨	٪١٠٠		
اليمن	١١, ٠٠٠, ٠٠٠	٪٩٩	٪٥٠	٥٠٪ (زيديون)	
يوغسلافيا (سابقاً)	٢٣, ٧٠٠, ٠٠٠	٪١٦	٪١٠٠		(البوسنة والهرسك وكوسوفو)
زيمبابوي	١٠, ١٠٠, ٠٠٠	٪١ ـ			

الناسُ إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا، إن أكرمكم عند الله أتقاكم﴾ (الحجرات/ ١٣). ولذلك كانوا يسمون أنفسهم الشعوبية بمناسبة كلمة «شعوباً» التي جاءت في هذه الآية الكريمة؛ وكانوا يسمّون أنفسهم أيضاً «أهل التسوية»، أي «أصحاب المطالبة بالمساواة بين المؤمنين»[1]. ويذهب أبعدَ من ذلك، مركّزاً على ما يدعوه «نهضة شعوبية»، يصفها بأنها «كانت مضادة للعصبيَّة العربية وأنها كانت نهضة للدفاع عن الأصول الإسلامية»[2]. ثم يقدّم تأويلاً لهذه الآية المرجعيَّة، فيرى أن المقصود بـ «القبائل» هو «حال العرب»، وبالشعوب «حال الوحدات القومية التي تجاوزت القبائل». ومن منطلق القيم الجديدة التي أعلنها الإسلامُ في تاريخ العالم، يرى المطهّري أنّ الإسلام حرب على العصبيّة، أكان مصدرها عربياً أم فارسياً، أم تركياً، الخ. فهو ينهى عن التغنّي بالأصول العرقيّة، ويأمر فقط بالتمسك بالأصول الإسلاميّة. من هنا تبدو الشعوبية، في نظر المطهّري، معادلةً لما يسمى «أصوليّة إسلامية» ستظهر مراراً وتكراراً في تواريخ المسلمين. وأما القيم الإسلاميّة الجديدة، التأسيسية، المبرَّزة في القرآن، والمبرمجة في عقل النّص والنقل في مواجهة عقل التاريخ

(١) المصدر السابق، ج١، ص ٦٨.
(٢) المصدر السابق، ج١، ص ص ٦٨ـ ٦٩.

والدولة، فقد جرى إبـرازها أيضـاً في أحاديث النبيّ المصـطفى والأئمة المعصـومين، أو في العقـل القدسيّ؛ ومنها: «يا معشر قُريش، إن حسب الرجل دينه، ومروءته خُلُقه، وأصله عقله». كأننا، هنا، أمام ثالوث اعتقادي (دين/ أخلاق/ عقل) يولّد تاريخاً في منطقة مَهْديّة إبراهيميّة، قواعده هذا الهَرم الاعتقادي الذي يمكن البدء من أي رأسيـه (العقل) ويكـون المنتهى واحداً، عـبر الأخلاق:



الدين. وبهذا المعنى تبدو الأصوليّات (من: الأصل/ العقل) في الإسلام ذات مصدر عقلاني، طالما يُعتبر العقلُ أصلَ الإنسان ومقدِّمه: لا دينَ له مَنْ لا عقل له؛ ويُعدُّ الدين هُويَّته الروحيّة التاريخيّة والأخلاق (الأعمال العاقلة) مروءته أي مسلكيته الرفيعة. وتالياً،كانت «الأصولية الشعوبيّة»- إذا جاز القول- تشديداً على نقد أعمال الخلفاء، المخالفة للقواعد الإسلاميّة، والخارجـة عن معنى الإسلام المصدري، وعن التاريخانية الإسلامية، المعيوشة في المجتمع.

تتعلّق مسألة «الشعـوبية» إذاً بنقـد سياسـة الخلفاء، لا بنقـد الإسلام القـرآني ولا بالعـرب المسلمين، المتمسكين بحدود الله والنّاس. فبعدما بلغ الإسلام «مُلكَ كسرى» وتعدّاه في غير اتجاه، «إلى منتهى الخُفّ والحافر»، كان لا بدّ من تنظيم العلاقات الإسلاميّة الجديدة وفقاً لقيم الإسلام المبيَّنة في القرآن والسنّة النبويّة الشريفة. فالمسلم الصالحُ يُولّى بصرف النَّظر عن عرقه ولسانه وثقافته الأصليّة قبل إسلامه. ذاك أن سياسات ما قبل الإسلام السائدة في المنطقة، لا تصلح في مرحلة الإسلام. يذكر الطبري في تاريخه (ج ٣،ص ص ٣٢٣- ٣٢٨) أنَّ أبا بكر قد ولّى فيروز (وهو من أصل فارسي) وأمر المسلمين بأن يعينوه ويحوطوه ويسمعوا منه، ويجدّوا معه.

إلى ذلك، يضيف المطهّري أنّ الفرس تقبّلوا الإسلامَ سلماً، لا عنوةً. فالعرب المسلمون الذين

حملوا أنفسهم وبصائرهم على رؤوس أسيافهم، كان يُقدّر عددهم بستين ألفاً في فتوح إيران والروم، بينما كان المؤرّخون الإخباريّون يقدّرون عدد السكان داخل الحدود الفارسية بما يقرب من ١٤٠ مليوناً. ولذا، يتساءل المطهّري: ما علّة الهزيمة الفارسية إذاً؟

□ أولاً، هناك هزيمة الحكم الساساني، الناجمة عن «سأم الأمة من نظام الحكم وآدابه ومراسيمه الظالمة والقاسية»[١]، وعن كون «الروح القومية والدينية» لم تعد تنبض بالحياة، مما جعل إيران تدفع بنفسها للفاتح المسلم. وفوق ذلك «كان حق التعليم والتعلّم مقصوراً على أبناء الأعيان والمؤبدين أي رجال معابد النيران المجوسيّة»[٢].

□ ثانياً، لو لم يدخل الإسلامُ إيران آنذاك، لكانت المسيحية هي المستحوذة على الفكر الديني للأمة الإيرانيّة، بدل الإسلام، وبديلاً عن الزرداشتية. فالمسيحيةُ أُصيبت بدخول الإسلام إلى إيران، بضررٍ كبير، أعظم مما أصاب الزرداشتية، إذْ أنّها هي التي فقدت الأرض المؤاتية لانتشارها في إيران.

□ ثالثاً، إنَّ الفرس أسلموا سلماً بصورة جيّدة. مثال ذلك ما يقوله محمّد القزويني في كتابه **بيست مقاله**: «إن خونة الفرس.. طرحوا بأنفسهم في جحور العرب المسلمين، ولم يكتفوا بمساعدتهم في فتوحاتهم وحسب، بل دعوهم للإستيلاء على سائر الأراضي الإيرانيّة»[٣].

□ رابعاً، أحدث الإسلام منعطفاً تاريخياً في فلسفة قيادة الجماهير، إذْ كان يرى أن «الرّاعي يجب أنْ يكون لصيانة الرعيّة، لا أن تكون الرعيّة لريّ عطش الراعي إلى الدماء». وبهذه الفلسفة، كان الإسلامُ قد أصبح نشيداً لتحرير الجماهير. لذا «فلا عجب ولا استغراب إذا لبّت هذه الدعوة الجماهيرُ الإيرانيّة المظلومة والكادحة»[٤].

ينظر المطهّري إلى الإسلام كثورة قيميّة، ثقافيّة حضارية؛ كمولّد ثورات لدى الشعوب التي اعتنقته. من هنا، من موقعه في الثورة الإسلامية الإيرانية الحديثة، ينظّر لما يسميه **«الانقلاب الفارسي»** القديم، أي الثورة الفارسية القائمة على قبول الإسلام سلماً، ويسوّغ نظريته هذه، بما يلي:

١ - «يرينا التاريخ أنَّ الفرس كلما كانوا يستقلون سياسياً وإدارياً أكثر فأكثر، كان إقبالهم على واقعية الإسلام يزداد أكثر فأكثر» (المصدر نفسه، ج١، ص ٩١).

٢ - طمح الفرس إلى إقامة **حكومة دينية إسلامية** في ظلال القرآن، فاستطاعوا «أن ينقلوا الخلافة من البيت الأموي إلى البيت العبّاسي بقدرتهم العسكرية تلك» (ص ٩١).

٣ - «فكّر الفرسُ في ذلك، حينما يئسوا من الحكومات العربية أن تكون إسلامية واقعية مئة بالمئة؛ وحينذاك قنعوا **بالاستقلال السياسي**، وبقوا على دينهم كما كانوا، بل قد أسلم أكثر الفرس في

---

(١) المصدر السابق، ج١، ص ٨٧.
(٢) المصدر السابق، ج١، ص ٨٨.
(٣) المصدر السابق، ج١، هامش ص ٨٨.
(٤) المصدر السابق، ج١، ص ٩٠.

دور استقلالهم السياسي، منذ أوائل القرن الهجري الثالث» (ص٩٢).

٤ ـ جاذبية الإسلام وانسجامه مع الروح الفارسية: «. . . كلما زيدَ في الفكر الإسلامي، نمت حركاتٌ مختلفة كالتشيّع والتصوّف، وفي ذلك كان يجد الفرسُ الذين لم يستطيعوا الاقتناع بالفكر الزرداشتي الواطىء: متسعاً وملاذاً. وحينما أسلم الحكام والديالمة، وتشيّعوا واستولوا على البلاد حتى دخلوا بغداد (سنة ٣٣٤ هـ/ ٩٤٥ م.)، زالت معالم المجوسيّة من البلاد الفارسيّة، فقد أسلم آل بويه واختاروا العربية على الفارسية، إذْ كان للإسلام والعربية آنذاك صبغة عالمية (لا صبغة ضيّقة) (فراي: ميراث إيران القديم، ص ٣٩٩؛ ورد عند م. المطهري، ص ٩٤).

٥ ـ «كانت الحكومات الفارسية المستقلّة ـ والتي كانت من حيث السياسة معادية للحكومات العربية ـ تحافظ على الإسلام وتؤيّده وتنشره وتشجّع العلماء أكثر من الحكومات العربية المسلمة نفسها. . .» (ص ٩٤).

□ لكنْ، ألا يُرى فيما يسميه المطهّري انقلاباً فارسياً، ثورة إسلامية في الإسلام، انقلاباً على العرب المسلمين، وإعلاناً لحرب عليهم؟ يذهب «مؤرّخون» إلى رصد مقاومة فارسية للعرب، تبلورت في ظاهرتين، أولاهما تجديد اللغة الفارسية، وثانيتهما التشيّع. الواقع أن تجديد أية لغة من لغات المنظومة الإسلامية أو العالم الإسلامي، لا يتنافى مع روح الإسلام، بل يسهم في تجديد الفضاء المعرفي الإسلامي ذاته. وأما التشيّع، العربي أصلاً، فإنّ المطهّري يراه بشكل مخالف، لما رآه محمد عابد الجابري مثلاً: «حركة التشيع هي حركة الإسلام نفسها في الواقع؛ ولا فرق بين الإسلام والتشيع في الحقيقة ـ كما نعتقد نحن الشيعة» (م. ن، هامش، ص ٩٩).

□ الثورة الشيعية الإسلامية في إيران، قديماً، هي من أصول الثورة الإسلامية ذاتها، ثورة الدين والأخلاق الكريمة والعقل. هي انقلاب، بالمعنى الفارسي، معنى التغيير الجذري الشامل، استناداً إلى جذور الإسلام وأصوله (التوحيد/ العدل)، وانطلاقاً من إمامة الإمام الشهيد، الشاهد على روح الإسلام، معناه من خلال معاناته التاريخانيّة. وهي بالتالي تجديد/ ابتكار لصراط مستقيم/ يبقي المسلمين في حوزة الإسلام. وعليه، فليس إحياء ثقافات الشعوب المسلمة، وتجديد لغاتها منافياً لروحيّة الإسلام وحضارته القيميّة. يقول م. المطهّري:

«لو كان إحياء اللغة الفارسيّة من أجل مكافحة الإسلام، فلماذا انصبّ هؤلاء أنفسهم على إحياء اللغة العربية أيضاً، ببيان قواعدها الصرفية والنحوية والاشتقاقيّة؟ بل أقول: إن عناية الفرس بلغتهم لم تكن للمضادة مع الإسلام أو اللغة العربية، بل لم يكن الفرسُ يحسبون هذه اللغة العربية لغةً أجنبيّة، إذْ أنهم لم يكونوا يعدّون العربية لغة العرب فحسب، بل لغة الإسلام والمسلمين عامة؛ وحيث كانوا يرون الإسلام ديناً عالمياً أممياً، كانوا يرون اللغة العربية أيضاً لغة إسلامية أممية عالمية تتعلّق بجميع المسلمين في العالم أجمع» (ص ٩٦). «بينما اللغة العربية ليست إلّا لغة كتاب واحد هو القرآن الكريم. . . إن اللغة العربية لغة دين، والفارسية لغة أم وقومية» (المصدر نفسه).

في المقابل: «كان بنو العبّاس ـ وهم عرب ـ يحاولون إشاعة اللغة الفارسيّة أكثر من الفرس

أنفسهم، وفقاً للشواهد التاريخية؛ وذلك لأنهم كانوا قد سلكوا في سياستهم ضد سياسة بني أميّة التي كانت سياسة عربية مبنيّة على أساس تفوّق العرب على غيرهم. ولهذا نرى أن العنصريّين من العرب اليوم يجلّون سياسة بني أميّة بينما هم ينتقدون سياسة بني العبّاس المضادة للعروبة». ويضيف م. المطهّري: «كان بنو العبّاس يؤيدون العنصر غير العربي. كتب إبراهيم الإمام مؤسس الأسرة العباسية إلى أبي مسلم الخراساني: «إنْ استطعت أنْ لا تدع أحداً يتكلّم بالعربية فافعل، بل أقتلْ من لم يطعك في ذلك». (المصدر نفسه، ج١، ص‌ص ٩٨ ـ ٩٩). «بينما ترعرعت الفارسيّة ونضجت في بلاط الغزنويين وهم أتراك سنّة» (ص ١٠٠). «تفتّحت الفارسيّة الجديدة في القرن التاسع الميلادي في شرق إيران بالحروف العربية والكلمات العربية، ونضجت في بخارى عاصمة سلسلة السامانيين» (ص ١٠١). إن السلطة هي أصل مشكلة الخلاف بين العرب أنفسهم، وبين العرب وسواهم من المسلمين.

وهنا نقدٌ لسُنّة عمر بن الخطّاب:

أ) «وكان السبب في تذمر الفرس من شخص الخليفة الثاني بالخصوص هو أنّه المحطّم للأمبراطورية الفارسية العظمى» (م. المطهري، نفسه، ص ١٠٢، نقلاً عن إدوارد براون).

ب) مشكلة التفاضل بين العرب والموالي (العطايا، الزواج، الوراثة): «وانظرْ إلى الموالي ومَنْ أسلم من الأعاجم فخذهم بسنّة عمر ـ فإنّ ذلك خزيهم وذلهم ـ أنْ تنكح العربُ فيهم ولا ينكحون، وأن ترثهم العربُ ولا يرثونهم، وأنْ تقصر بهم في عطائهم وأرزاقهم...» (المصدر نفسه، ص ١١٤). لقد اغتيل عمر بن الخطاب، ثم عثمان، ثم عليّ، وكأننا أمام ظاهرة «الخلفاء المغدورين»، على الرغم من وصفهم اللاحق بصفة «راشدين»، وربما بسبب من أصوليّات سياسية، حزبيّات متنطّعة، تعمل على الخطوط الخلفية للفتوحات الدينية، التي تحوّلت في الداخل إلى فتوحاتٍ معاكسة للسلطة ذاتها. وفي وقتٍ متأخر، صار المسلم الإيراني، للمرّة الأولى في تاريخ الاجتماع الإسلامي، مرجعاً دينياً لغير الإيراني: مثال ذلك ليث بن سعد الإيراني الذي صار إماماً للمصريين، وأبو حنيفة الإيراني الذي غدا إماماً فقهياً لا نظير له بين أئمتهم، وأبو عبيدة معمّر بن مثنى وواصل بن عطاء وأمثالهم من أئمة الكلام والجدل والعقيدة. وكذلك سيبويه والكسائي وسواهما من أئمة الصّرف والنّحو واللغة والبلاغة والأدب والتفسير والحديث وأصوله، والفقه وأصوله، وسائر الفروع الإسلاميّة.

لكنْ كيف يقوّم م. المطهّري الفتح العربي الإسلامي لبلاد فارس؟ يتحدّث عن «حملة عربيّة»: «كان من أثرها كسر ذلك الطوق المفروض على الأمة (الإيرانية) من الموابدة والهرابدة»؛ تعرّف الإيرانيّون من خلالها إلى «ثقافة دينية غنيّة ترى طلب العلم فريضة على الأمة» (المصدر نفسه، ج٢، ص ٢٣٩). ويضيف: «كان هناك عامل آخر هو رفع المانع عن طلب العلم الذي كان قد قرّره النظام الموبدي الطبقي سداً أمام أفراد هذه الأمة [...]. كان الإسلام يرى للإسكافيّ والكوّاز الحق في طلب العلم بالمقدار نفسه الذي يراه لأبناء الأئمة والملوك [...]. إن رفع هذا المانع من الداخل وكسر ذلك الطوق من الخارج تسبّبا في إحراز الإيرانيين لمكانتهم السامية في بناء حضارة إسلامية عالمية وفي إمامة

الأمة في الفقه والعلم والدين» (المصدر نفسه، ج٢، ص ٢٤٠). أما مفهوم **الزندقة** الذي ظهر في القرن الثاني الهجري فيشير إليه م. المطهري (المصدر نفسه، ج٣، ص ٢٧٨) بقوله: «يعتقد المحققون أن المعنى الأصيل لهذه الكلمة هو ما كانت تستعمل فيه باديء الأمر وهي **المانوية** [نسبة إلى ماني]، ثم استعملت بشأن المجوس، فالدهريين، ثم في كل مرتدٍّ عن الإسلام، داخـل فيه بـالإسم والرسم فحسب». ويشير (ج ٣، هامش ص ٢٨٠) إلى ما ذهب إليه **الشيـخ الطوسي** (+ ٤٦٠ هـ) حـول الخلاف الفقهي بخصوص مفهوم الزندقة: «الزنديق هو الذي يُظهر الإسلام ويبطن الكفر. فإذا تابَ وقال تركتُ الزندقة، روى أصحابُنا [فقهاء الشيعة] أنَّها لا تُقبل منه، لأنه دينٌ مكتوم». ويلمّح إلى كون فقهاء الشيعة كانوا أشد على الزندقة والزنادقة من سائر الفقهاء [فقهاء السنة] (م. ن، ج٣، ص ٢٨٠).

□ فما خلاصات هذا السِّفْر المخصص لعلاقات إيران بالإسلام، وبالعرب، وبالسلطة العربية؟ ينصَبُّ النّقد على السلطة الأموية، ويجدّد الكاتب تسويغه الإسلامي الحديث لظاهرة الشعوبيّة (التي حظيت بنقد شديد في الفكر العربي الحديث/ المعاصر). يقول:

ـ «كان معاوية قد كتب إلى عمّاله يأمرهم بأنْ يفضّلوا العرب على غيرهم في كل شيء.. وكان الإيرانيّون قد قبلوا الإسلامَ ديناً لهم ولم يكونوا يقبلون العرب أسياداً عليهم ـ بل كانت الأمم ترحّب به ـ بالإضافة إلى سائر مزاياه ـ لتجرّده من أي لون قومي أو صبغة عنصرية، فهو بذلك كان ديناً إنسانياً عالمياً. ولم يكنْ الإيرانيون ـ وهكذا سائر المسلمين ـ يقبلون سيادة العرب على أنفسهم» (المصدر نفسه، ج٣، ص ٢٨١).

ـ الإيرانيّون «لجأوا من ضيم القوميّة العربية إلى ظل الإسلام العادل». «ولا ننكر أنَّ حركـة الشعوبية انحرفت عن مسيرتها الأولى الصحيحة، وأنَّها وقعت فيما كانت القوميّة العربية قد وقعت فيه من حبائل الشيطان» (نفسه، ج٣، ص ٢٨٢).

ـ «إن الشعوبيّة كانت ـ ابتداءً ـ نهضة نظيفة وردَّ فعلٍ جميلاً من الإيرانيـين أمام التمييـزات العنصريّة العربيّة؛ فلما انحرفت هي عن مسيرتها الأصليّة بأقاويل أقليّة إيرانية واصطبغت هي بصبغة قومية إيرانية، بل تلوّنت أحياناً بصبغة الزندقة ولون الإلحاد عوضاً عن الإسلام، حُكم عليها بالردِّ والاستنكار من قبل عامّة الإيرانيّين وعلمائهم المتّقين؛ وقد انقرضت منذ ألف سنة مضت! وإنْ كان الاستعمار الكافر يحاول اليوم إحياء هذا الميت، ولكنّه لن يوفّق إن شاء الله» (المصدر نفسه، ج٣، ص ٢٨٥).

- ٣ -

عقل الاعتقاد واللامعقول

- درس الانسان -
في مثاله ومخياله

- «آمن بالحجر تبرأ»
- «عقلك معك، لكنْ إثنان بديرانه»
- «عقلك في رأسك، فأعرف خلاصك»
- «العقل زينة، وصاحبته حزينة»
- «الله لم يُرَ، لكنّه عُرِف بالعقل»
- «مجنون يحكي وعاقل يفهم»
- «الغرقان يتعلّق بحبال الهواء»
- «أخذ ما وهب، فسقط ما وجب»
- «رأس الحكمة مخافة الله»
- «يخافُ من خياله».
- «... عَقْلُهُ في أذنيه!»

استهلال: روح العقليّة العربيّة/الإسلاميّة

□ العقليّة[1] هي غير عقلانية الفرد أو عقله؛ فهي طريقة الجماعة في أدبها الحياتي ومسلكها الاجتماعي وتفكّرها الشعبي العام. إنها عقل الجماعة أو العقل الجماعي - إذا جاز القول -، نظراً لأنّ هناك من ينفي صفة العقل عن الجماعة، ويؤكّدها للفرد حَصْراً. ولربّما نجد في مصطلح «مكارم الأخلاق» مفتاحاً لأدب روحي أضفاه الإسلامُ على عقليّة العرب (المروءة، الضيافة والكرم، الحِلْم، البطولة، الفروسيّة الخ) التي أثبت مناقبها وسعى إلى جبّ مثالبها، ولا يزال يسعى. وما يهمّنا، هنا، هو أن نشير إلى أنّ العقلية هي المضمون الاجتماعي لعقل العرب في تاريخهم الواقعي المعيوش وفي اعتقادهم المخيول. وبما أن هذا الباب مخصّص لدراسة الإنسان العربي في مثاله الاعتقادي والخيالي (عقل الاعتقاد واللامعقول)، فإننا سنستهلّه بمقاربات أوليّة لنماذج من تورخات الواقع والاعتقاد، ملاحظين مدى التلابس بين المعلوم (La Su) والمظنون (Le Cru). والحقيقة، أليست العقلية

(١) الذهنية (Mentalité).

العربية، المتأثرة بالإسلام، هي عقليّة التباسيّة، يتداخل فيها عقلُ العلم وعقل الدين، عقلُ المعلوم وعقل المثول والمخيول، عقل القيادة وعقل العبادة، عقل الانتقاد وعقل الاعتقاد؟

ليس لنا أن نقارنَ عقليّات القبائل العربية وشعوبها قبل الإسلام، وفي سياق الإسلام. ومع ذلك، فلا بد من التنويه بواقعة الإسلام كقوّة ثقافية عقلانيّة/ اعتقادية، طوّرت الكثير من مفاهيم العقل العربي التاريخية والاعتقادية والسياسية والاجتماعية وحتى الاقتصادية. فالانقياد لله، الواحد الأحد، يتعدّى كل انقياد لمثال وثني أو صنمي؛ والانقياد للنبيّ (مؤسس الأمة وقائدها) يتخطّى كل إمارة أو أمير قَبَليّ؛ والاعتقاد بالإسلام هو فتحٌ ثقافي/ لغوي داخل الجماعات العربيّة وفي مدى الأمصار المفتوحة عنوةً أو سلماً؛ وأخلاق الإسلام تتجاوز مثالبَ العرب إلى مناقبهم وخصالهم الحميدة. وفوق ذلك، حمل الخطابُ الإسلامي عقلاً لبشر تاريخيّين يعتقدون بآخرة ويعملون في دنيا، وفقاً لمعايير وقيم أنتجوها. ومن مظاهر ذلك التعقيل توظيف مفاهيم وشعائر جماعيّة في إطارات جديدة: مجاهدة النَّفْس (الصَّلاة، الصَّومَ والصّيام، الزكاة، الصدقة، الحج، البرّ، الزهد، التقوى، الطهارة) ومجاهدة الغير (الجهاد في سبيل الله). إلّا أن مشروع الإسلام القرآني والنّبوي في تخطي عقليّات القبائل العربية، لم يَحُلْ تاريخياً دون ولادة عقليّات عربيّة ـ إسلامية؛ وإسلامية غير عربيّة. وإذا كان من البداهة القول بوجود عقلية إسلامية مشتركة، فإن هذا القول لا ينفي وجود عقليّات حزبيّة دينيّة ظلّت تتجادل وتتصارع وتتقاتل، حتى فقدت العقليّة الإسلامية وحدتها، وخسرت الحضارة العربية الإسلاميّة جذوتها وقوّتها التقدّمية التاريخيّة، وفقد العالم الإسلامي استقلاله، وانقلب زمن الفتوحات والأسلمة إلى زمن غزوات من كل حدب وصوب.

□ مع ولادة الإسلام، وُلِد عَقْلٌ تاريخانيٌ لدى العرب وكل جماعات الدَّعوة/ الاستجابة. ففي موازاة النّص الموحى، كانت شخصيّة النبيّ تعزّز قوّة العبادة بقوّة القيادة، قوّة الاعتقاد بقوّة السلاح والمُقاتلة. فقد ظهرت في حقل التوحيد/ حقل الفتح الإسلامي معاً، قوى فعّالة لما يريد: صحابة، أنصار، مهاجرون، مقاتلة، قرّاء ـ أصحاب سابقة وقُدْمة، أشراف الإسلام، بعد أشراف العرب. وبقوّة هذه القوى المنتظمة عقلانياً، راحتْ عقليّة الغزو والمغازي، الغلبة والتغالب، تتحوّل بالإسلام، ولأجل سلام العالم، إلى عقليّة فتح معرفي/ عقلي/ ثقافي/ اجتماعي/ عسكري/ اقتصادي. فكان «الجهادُ في سبيل الله» فتحاً مركّباً: فاللغة العربية انقلبت من لغة قبائل إلى لغة دين توحيدي شمولي، يطمح إلى العالميّة؛ والحقل العربي السّامي تحوّل إلى مركز استقطاب لحقولٍ حضارية وجغرافيّات بشريّة؛ ودولة المدينة أنتجت مدنيّة الدولة. ومما يلاحظه لويس غارديه «أنَّ الجهاد لم تكن غايته التهديم، بل بناء المدينة التي تسودُها التعاليم الإسلاميّة، بالإقناع وبالجهاد الأكبر، جهاد النفس في سبيل الله، وبالجهاد الأصغر، أي المجاهدة المسلمة في مواجهة أعداءِ الإسلام»[1]. فقد أنتج الإسلامُ تاريخانية عربيّة، وعالميّة، قوامها عقل دولة أو سلطة إلهية/ دنيويّة، وسيلتها العلم النّقلي/ العقلي، وغايتها السواسيّة أو المساواتيّة (العدل).

---

(1) Louis Gardet: **Les Hommes de l'Islam, Approche des mentalités,** Bruxelles, éd. Complexe, 1984, p.61.

إلى ذلك، أنتج الإسلام أدباً حياتياً مميّزاً منْ أدب العرب قبل الإسلام: فأدبُ الإسلام هـو الأدب الصحيح/ القادر على ترقية الإنسان، والذي يعني في آن: ضبط النفس والتواضع، احترام الإخوان والثقة بهم، الإخلاص الكامل تجاه **الأمة الجامعة**، عبادة الله (معـرفته) وخشيتـه، مخافتُـهُ بحكمة[1].

وهذا الأدبُ الإسلاميّ نما في مدينة إلهيّة/ بشريّة، مدينة الطوبى أو النعمة التي أنعم بها الله على عباده المؤمنين، وأنعم بهـا هؤلاء على بعضهم حـين جعلوا شجرة المعـرفة (سـدرة المنتهى: الطُّوبى الإسلاميّة) ترمز إلى **أطيب ما يقدّمه العقلُ للعقل**. وما مدينة الفارابي الفاضلة سوى مدينة عقلانية (طوباوية)، جمهورية إسلامية مستوحاة من تصاميم العقل الإسلامي الشّيعي، بعد جولة تاريخيّة (في القرن العاشر الميلادي) شملت مدناً حقيقيّة، وصفها الفارابي بالجاهلة والفاسدة والفاسقة الخ. ويقابل المدينة الإسلاميّة، تلك البداوة المستوطنة في روح شعوب العالم العربي/ الإسلامي، ولذا لا يَعْجَبُ المؤرّخون العقلانيون وهم يرصدون ظهور غزوات بدوية - كغزوات بني هلال - متأثرة بالصراعـات السياسية، ومستفيدة من أجواء الثورات والاضطرابات المصاحبة لتصارع المسلمين وغير المسلمين على السلطة. ومثال ذلك أنَّ انتفاضة **القرامطة** ساعدت على إطلاق غزوات بني هلال - خلافاً لروح الفتح الإسلامي المبكّر - من الجزيرة العربية باتجاه مصر، حيث قام الفاطميّون القاهريّون باستيعابها وتوظيفها في اجتياح أمصار المغرب العربي. وأنَّ الشرعيّة الشيعية، ذات الأصل العربي، دافعت عن غير العرب من المسلمين الثائـرين، ونسبتهم إلى التشيُّع، ممـا أسهم لاحقاً في طـرح مشكلة العلاقـة البنيويـة والأنثروبولوجية السياسية بين الشيعة والشعوبيّة (بمعنى حركات الشعوب الرامية إلى تأصيل الإسلام ضمن خطاب التوحيد/ العدل، لمواجهة السلطان الظالم، أكان عربياً أم غير عربي). زدْ على ذلك أنَّ **ثورة الزِّنج** بقيادة **المُبرقع العلويّ**، جرى تنظيمها وفقاً لنموذج جماعي قديم: فاستولى المُبرقع على عدّة مدن، منها مرفأ البصرة، واستمرت ثورة الزّنج من ٨٦٨ حتى ٨٨٣ م.، عام إعدام المُبرقع. وبعد ثورة الزّنج انطلقت **انتفاضة القرامطة**، وتمكّنت من إنشاء دويلة مستقلة في الجزيرة العربية (الإحساء)، وانتشرت في خراسان وسورية واليمن، وكانت مستوحاة من الفكر الشيعي المتطرّف، الرّامي إلى تحرير المسلمين من عبودية السلطة الظالمة، وتفكيك **دولة التفرعن**، المنافي لروح الإسلام، تمهيداً لقيام **دولة أعدل**. ومما يُلاحظ في هذا السياق الانقلابي الاجتماعي، أنَّ انتظام **الأصناف**[2] - أو نقابات المهن - يعود إلى التأثير القرمطي وجماعيّته وغلوّه الشيعي.

إن التشيّع هو الوجه الإسلامي، المخالف/ المعارض لعقل السلطة الظالمة. وقد يتواصل السؤال عن معنى التشيّع، وعلّته. فحتى اليوم لا يزال يُسأل: لماذا التشيّع في الإسلام؟ بل يُسأل أيضاً: أيُفهم الإسلام، قديماً وحديثاً، وحالياً، من دون فهم قوّة التشيّع أو الاعتراض الفكري السياسي؟ سنسترجع بسرعة بعض محطات توليد العقـل الشيعي (العقليّة الشيعيـة) في تاريـخ الإسلام الإيـديولـوجي - السياسي:

---

(١) المصدر نفسه، ص ٨٦.

(٢) نقابات مهنية Corporations وأخويّات Confréries وحركات فتوّة، وطُرُق.

١ ـ وقعت معركة صفّين عام ٣٧ هـ/٦٥٧ م، بين المسلمين أنفسهم، بين عرب وعرب، وغير عرب وغير عرب، وكان سببها المباشر تعيين عليّ إماماً للمؤمنين، أميراً أو خليفةً للنبي على رأس الأمّة الإسلاميّة.

٢ ـ ولدت بعد صفّين، خصوصاً بعد استشهاد الحسين، نزعة عقلية سياسية، يمكنُ وصفها بـ «الشرعيّة» المتمثّلة في حزب/ شيعـة عليّ/ الموالية لعليّ وأبنائه حتى المهدي.

٣ ـ الأئمة، من أبناء عليّ، عرفوا الاضطهاد السلطوي في العصرين الأموي والعبّاسي، كما تلقوا هباتٍ ومساعداتٍ مشروطةً بإعلانهم التخلي عن كل مشروع سياسي مباشر.

٤ ـ إنسانيّة العصر الإسلامي المأثور (الكلاسيكي) انطبعت، في العمق، بالقيم وبـالمسالـك والمآثر الشيعيّة.

٥ ـ قامت في بغداد حركات اجتماعية/ اقتصادية (انتفاضات شعبيّة)، جرى في خلالها إحراق الأحياء الشيعية ونهبها وإراقة الدماء (القرن العاشر: إحراق الحيّ الشيعي الغني، مرّتين، في الكَرْخ).

٦ ـ شهد التشيّع نهضةً كبرى، ولا سيما التشيع الإمامي (البطولي/ الإستشهادي/ القويم) الذي صار دين الدولة الإيرانية منذ القرن السادس عشر. فماذا عن شيعة العرب، وما عُرف بشيعة الشام؟

٧ ـ كان أول الشيعة من العرب. وتندرج ولادة الفِرَق في سياق التـواصل التـاريخي العربي للإسلام. كما أنّ سلالة الأئمة المنبثقة من عليّ، هي سلالة عربية. وأهم المراكز الدينية والثقافيّة لدى الشيعة الإمامية: النجف وكربلاء، المدينتان المقدّستان في الجنوب الغربي من العراق، حيث يُزار مقام الإمامين علي والحسين. أما في إيران، فهناك مقام الإمام عليّ الرضا في مشهد، ومقام أخته، السيدة المعصومة (فاطمة) في قُم، والآن مقام الإمام الخميني في طهران (جنّة الزهراء).

٨ ـ الشيعة الإماميّون العرب كثيرون في لبنان وسورية والعراق. وإذا كان ثمّة فرق بين الشيعي اللبناني والشيعي الإيراني الزاهد، يعود إلى العرق واللغة والثقافة، فإن عقليتهما الدينيّة متوافقة إلى أبعد الحدود. وبهذا المعنى يعتبر الشيعي اللبناني (المتوالي) أخاً للشيعي الإيراني في سلوكه العيني تجاه الله والنّاس. ومثال ذلك السيد موسى الصدر، القادم من إيران (قم)، والمُنَصَّب إمـاماً شيعيـاً لبنانيـاً (١٩٥٨ ـ ١٩٧٨). أما الشيعة الإسماعيليون ـ ومنهم الدروز والعلويون في سورية ولبنان وفلسطين ـ فمنتشرون أيضاً في الهند والباكستان وشرق أفريقيا. ومعظم المؤلفات الشيعية ـ الإمامية والإسماعيلية ـ موضوعة بالعربية والفارسيّة والأورديّة.

□ الأصلُ السياسي للفِرَق:

□ ذهبَ بعض علماء الشيعة الإماميّين في لبنان، كالسيد عبد الحسين شرف الدين والسيّد محسن الأمين إلى ردّ الفرقة الإسلاميّة لأسباب سياسيّة. فرأى الأول أن «السنّة والشيعـة جدولان من نهرٍ واحد، فرقتْها السياسـة وستجمعها السيـاسة»؛ ورأى الثـاني أن «السنّة والشيعـة ظلّوا يتجادلـون ويتقاتلون حتى صار خليفتهم [في لبنان] المندوبُ السامي الفرنسيّ». بهذين الشعارين التقـريبيّين/

النقديين، حاولا النظر في أصل الخلاف على الخلافة، ونتيجته الكبرى في عصرنا. فهل ينخفض أصل الخلاف وما نجم عنه من مذاهب وفرق إسلامية، إلى مصدر إيديولوجي / سياسي؟

١ ـ شيعياً، تعود الإمامة (قيادة الأمة الروحية) إلى الإمام عليّ أوّلاً، وتعود الخلافة إلى الخلفاء الراشدين. لكنَّ الشيعة لا يسلّمون بالإجماع إلا مكفولاً من الإمام، بينما يرى أهل السنّة والجماعة أنّه مكفول فقط من الجماعة أو الأمة. هنا، يبرز على صعيد **العقول**، عقلان: عقل الإمام المعصوم، عقل الفرد في نهاية التحليل؛ وعقل الجماعة، العقل العام، الذي يكون أقرب إلى المسلك التاريخي الواقعي منه إلى العقل الشخصي، المنوالي، المسؤول في التاريخ وفي الآخرة.

٢ ـ لقد قال الأزارقة، مثلاً، بتكفير عثمان وعليّ، وقام أزرقي باغتيال عليّ. فكانوا ضد **عقليّة التقيّة**، وقالوا بقتل الإمام الفاسد وأهله وأولاده. وأعلنوا تأييد عائشة مقابل تقديس الشيعة لفاطمة. وقال الإباضيّون بمفهوم التقيّة أو الكتمان.

٣ ـ إنّ التشيّع ذاته تبلور تاريخياً في مدارس أو مذاهب مختلفة عقلياً (إماميّون، إسماعيليّون، زيديون). فماذا كان أثر الفكر الشيعي في السياسة؟ يُقال إن **هشام بن الحكم** قد تشيّع في القرن الثامن م.، متأثراً بالإمام جعفر الصادق؛ لكنّه سَيُحْسَبُ على الجَهْميَّة. وأظهرت مدارس المعتزلة، ولا سيما مدرسة البَصْرة، عداءً شديداً للرافضة أي الشيعة الإماميّة المتطرفة. هذا، وقد تميّزت العقليّة الشيعية بجعلها العقل أصلاً للدين والسياسة، وبتركيزها على **العقل المجتهد**، المستند إلى **العقل المعصوم**، وتبريزها الوجه القدسي للإمام وأهل البيت، وتشديها على **معرفة المستور**، والإيمان بظهور الإمام المَهْديّ، العقل المعصوم الحيّ في التاريخ دائماً وأبداً. ومما يميّز العقلية الشيعية الإماميّة، القول بمسؤولية الأئمة إمام الله، عن الأمة المؤمنة، لأنهم مسؤولون عن تعليمها المعنى الصحيح/ المستور للتنزيل القرآني.

فلسفياً، يمكن القول إن عقلية الشيعة الإمامية هي عقلية تأويلية/ تأليهية، وإنَّ أتباعها **متأوّلة** أو (متاولة) كما يُقال في لبنان.

٤ ـ فماذا عن **العقلية السنّية**، عقلية الأكثرية العظمى في العالم الإسلامي المعاصر؟ لقد أُغلقت أبواب **الاجتهاد** عند أهل السنة والجماعة منذ القرن الثالث هـ.، بعد قيام المدارس الفقهية السنّية الأربع؛ بينما واصل الشيعةُ **الاجتهاد بلا انقطاع**! ذاك أن المنظار العقلي السُّني يرى أنَّ مؤسسي المذاهب الأربعة مجتهدون، بينما يرى المنظار العقلي الشيعي أن صفة **المجتهد** لا تُضفى إلّا على أبرز العلماء المسلمين/ الأعلم، الأقضى، الأفقه، الخ. وفي القرن العشرين طالب بعضُ المصلحين السُّنَّة بإعادة فتح أبواب الاجتهاد، الأمر الذي يقرّبهم ـ على صعيد **سياسة العقل الإسلامي** ـ من النظرة الشيعية إلى الاجتهاد. ويذهبُ الشيعة المعاصرون إلى وصف كبار علمائهم الدينيين بصفة المجتهدين، ووصف الأبرز بينهم بالإمام المجتهد، روح الله، مجدّد العصر.

٥ ـ في مستوى العقليّات الدينية الشعبية، يختلف الإيمان الشيعي الشعبي عن الإيمان السني الشعبي بطابعه الزهدي وباعتراضه التاريخي على السياسة السلطوية. وعلى الرغم من قيام جماعات

شيعية ثانويّة (عربية، هندية، إيرانية، باكستانيّة الخ)، حافظ العقل الإمامي على وحدة عقيدية كافية - وتميّزت داخل العقليـة الشيعية، عقليّـات من أصول فـاطميّة كـالإسماعيليّـين والدروز والنصـيريين والبحيريين Bohoras في بومباي. واللافت في العقلية الشيعية العامة، النخبويـة **والشعبوية**، إيمـانها بمركزيتين متكاملتين: مركزية الإمام المعصوم ومركزية السيّدة فاطمة الزهراء (بنت النبيّ - زوجة عليّ - والدة الإمامين الحسن والحسين) وبالتالي وحدة التشريع والتشفيع (مقامات للأئمة ومقامات للسيّدات الشريفات: زينب، في مقامها (الست زينب، في دمشق) فاطمة (العذراء، المعصومة، ومقامها في قم) الخ.

٦ - هذا عن مركزية الماضي؛ أما مركزية الزمن الحيّ، القائم والمقبل فيغطّيها، اعتقادياً، الإمام المهدي، صاحب الزمان، سيّد العصر، الإمام الحي، القائم، الرّاجع دائماً وأبداً. إنّ رجعة القائم تتصل بالقيامة، قيامة الإسلام الحقّ، التوحيدي/ العادل. وفي زمن غيبته الكبرى، المستمـرة حتى أيامنا، يُعتمد مبدأ نائب الإمام، مبدأ الولاية (ولاية الفقيه المميز بالإخلاص والولاء الروحي للإمام المعصوم). على أن انتظار المهدي لم يعد مسألة شيعية، بل هو الآن وغداً مسألة الإسلام بأسره، مسألة الخروج من الظلم إلى العدل، ومن الظلمة إلى النور.

٧ - تتميز العقلية الشيعية الإمامية من العقلية الصوفيّة، لأنها ترفض الصوفية منذ بداياتها. لماذا؟ لأنّ رغبة الصوفي في اختراق حيوي للسر الإلهي، تعتبر انتهاكاً لامتياز خاص بالإمام المعصوم الذي يدخل، وحدَهُ، وبحقٍ إلهي كامل، في أسرار العلم والحياة الإلهية. ويأخذ المؤمنون العلم الإلهي عن الإمام - باب العلم الإلهي - ومن خلال تعاليمه.

٨ - يمكن القول إن العقلية الشيعية خاصة، والإسلامية عامة، هي عقلية مَهْديّة، بمعنى أنّها احتماء جماعيّ في عالم الرّوح، هجرة جماعيّة نحو الله، عبر المهدي؛ وهذه الهجرة الـروحية «لـوّنت وحرّكت الكثير من المطالب الشيعية، بقدر ما كان التشيّع يعاني أكثر فأكثر من مشاعر الأقليّة، مما كان يجعله يفقد الأملَ بانتصار دنيوي قريب»[1].

والحال، فإن «المهـديّة هي حُلْمُ مستضعفـين يحققون ذواتهم، في هـذا الحلم وبه بـالذات، ككائنات جديدة، حرَّة. كما أن المهدية هي ضمانة لتدخّل إلهي مباشر في تاريخ البشر، يخلّص تاريخهم من لامعناه، فلا يعود التاريخ غاية بذاته، بل يصبح له معنىً أخير. لأنَّ ما يميز التاريخ ليس سلسلة الأحداث الواقعة فيه، بل تميّزه الانقطاعات الكثيرةُ الحادثةُ فيه بأمرٍ من الله»[2]. إن كلام الله هو الذي يحدث هذا الانكسار في الزّمن الكمّي، ويفتح الآفاقَ أمـام الزمن الـروحي، زمان الخلود، ويمنـح المؤمنين حقَّ الحُلْم والأمل بقيامة دنيوية روحيّة، بوجود أفضل، أعدل وأمثل. فالمهدي، مولى الساعة، هو رمز جماعي لعقليّة مَهْديّة، ألفيَّة، تقدّم نفسها، دائماً وأبداً، كثأر جماعي، يستبطن أسرار القلوب والأفئدة. فهل يمكن وصل عقل التاريخ بعقل ماوراء التاريخ، ما بعده، بعقل الاعتقاد واللامعقول، عقل الحكم والأمل؟

---

(١) Louis Gardet, op. cit. p.308.

(٢) المصدر نفسه، ص ٣٠٩.

١ ـ ملاحظات تأسيسيّة حول
ولادات عقل الاعتقاد واللامعقول

تنازعُ عقلِ النَّقد وعقل اللاهوت السلطوي

□ لا تنحصر مسألة ولادة العقل في الإسلام، العربي ثم العالمي، بمولد التاريخ؛ فالإنسان في نظر العقل الديني أو العقلية الإسلامية، ليس تاريخاً وحسب، بل هو أكثر من ذلك: إنّه مخلوقٌ إلهي، وشاهدُ الله. هنا يبدو عقل التاريخ في الإسلام انشطارياً. عقل وقائع وأحداث من جهة، وعقل عبادات واعتقادات، مثالات وخيالات، آمال/ أحلام ولا معقولات، من جهة ثانية. هكذا نجدُنا وجهاً لوجه أمام إشكالية العقلانية التاريخانية عند العرب خاصة والمسلمين عامةً: إشكاليّة صنع التاريخ. مَنْ يصنعه؟ الله أم الإنسان؟ أم كلاهما معاً؟ لقد ذهب التفسير الاعتقادي بعيداً في مَذْهَبَةِ التاريخ العربي الاسلامي، وأصرَّ الغلاةُ على تفسير الواقع التاريخي بالمعتقد المذهبي، فتغلبت الثيولوجيا (أو الربوبية) على كل ما عداها من عوامل توليد التاريخ وأسبابه. وذهب التفسير الانتقادي إلى تناول التاريخ كعلم وقائع وأخبار دنيوية يتخلّلها الديني ولكنّه لا يبتلعها، مما جعل الأنثروبولوجيا التاريخية تحظى باهتمام كبير لدى الإخباريين والمؤرخين، إلى أن بلغت ذروتها التنظيرية/ التفسيرية مع عبد الرحمن بن خلدون في القرن الرابع عشر م. وفي كل حال، كان هناك، وما زال أمامنا تفسير التباسي/ تلفيقي، توليفي إنْ جاز التعبير، يسعى إلى إلباس عقل التاريخ عباءة الدين والفِرَق والمذاهب، أو عمامة الاعتقادات حيناً؛ وإلى إلباس عقل الدين عباءة التاريخ المتشظّي وقائع متناثرة حيناً آخر، مما يجعل من الصعب بمكان الفصل بين وقائع التاريخ وتاريخ الأفكار الدينية، وتالياً يجعل من المستحيل تقديم تفسير علمي/ فلسفي/ نقدي، لما جرى في تاريخنا وما زال يجري. إن صورتنا التاريخيّة هي، في مبحثنا هذا، على المشرحة؛ فهي موضوع تشريح أثري لما كان، وموضوع تشريح حيوي لما يجري الآن. فبين الحقل التاريخي والحقل الاعتقادي (وهو جزء من مروحتنا التاريخانية) ينتصبُ عقلُ السلطة ليغلّب عقلَ التاريخ على عقل الاعتقاد، أو ليولج حقل الوقائع في حقل المعتقدات، وهدفه توظيفُ القوى المتغالبة، السياسية/ الدينية، في حقل السلطة الجاذبة للمؤيدين، النابذة للمعارضين. إنَّ تفسير تاريخيتنا وتكوين صورتنا التاريخية بالإسلام دائماً وأبداً، يبدوان من أخطر مغامرات العقل في عصرنا. كما أنّ القيام بذلك، بمعزل عن الإسلام وقوّته الاعتقادية ـ المعقولة واللامعقولة، المفهومة واللامفهومة ـ، يعتبر تشويهاً لتاريخٍ لا يجري بلا اعتقادات.

لذا، آثرنا توصيف الحقول التاريخية والاعتقادية، ليس فقط لإبراز معاني مولد العقل في الإسلام، ولا لتحديد فضاء الشراكة الممكنة بين العقلين الديني والعلمي وحسب، بل أيضاً وأيضاً لاكتشاف المدلول التوظيفي ـ أو مُعامِل التوظيف السلطوي ـ للحقلين وللعقلين معاً. لقد وُضع تاريخنا، منذ ١٤٠٠ سنة ونيّف في مرآة الإسلام، وبدقّة أكثر، في مرآة العقل الديني، وبالتالي في منظار العلم الديني؛ ولكنَّ مرآة الدنيا لم تغبْ عن شاشة التوليد التاريخي، وظهرت مع الأحداث وقائع الحياة

العربية/ الإسلامية ذاتها (سيرة النبي، الخلفاء، الملوك، الأئمة، المعارك، الحروب، الفتوح، العمران، الثقافة، الحضارة، المدن، الصناعات، الزراعات، الأموال، الخ). لقد ظهرت خريطة الدنيا المحتاجة بدورها إلى علم دنيوي، إلى معاقلة تاريخية، تربط بين العقل الإلهي والعقل البشري، بين الوحي النبوي والوعي الاعتقادي، وبين عقل التاريخ وعقل الاعتقاد، أي عقل السلطة (ومظهرها البنيوي: الدولة) وعقل النبوّة (ومظهرها البنيوي: التشريع، ثم التشفيع، أو القانون والحِلْم). فكيف ولد، إذاً، العقلُ في هذا المحيط المتداخل؟ هل وُلد في الحقل الديني حَصْراً، وكأنّه جَبَّ ما قبله من حقلٍ دنيوي ونظام سياسي؟ أم وُلد، شاسعاً، في حقول الدنيا والتحم بها ليغدو جزءاً عضوياً من متعضّياتها الوجودية؟ قبل الإسلام، كان العربُ ينعمون بما نسمّيه **تاريخية الوهم**، بمعنى أنّ التوهيم ترياقٌ بشري مصطنع، غايته وقاية الناس من موتهم في الدّهر أو التاريخ كما نقول اليوم. ووسيلته إنتاج أقنعة واقية من الموت (كالرّقى والدّمى والتعاويذ والسحر والأنصاب والأوثان والأصنام، أو التماثيل الفنية كما يقال اليوم) مثلما يحاول أبناء الحضارة الهيدروجينية والنيرانيّة أن يقوا أنفسهم من الموت في أيامنا بتصنيع أقنعة الغاز وسواها (فالغاز Gaz مشتق في اللاتينية من Chaos، السَّديم).

وكان العرب قبل الإسلام ينعمون أيضاً بما نسمّيه **دولة القبيلة** حيث الأفرادُ أحرارٌ إلى أبعد حد، مُعْتَرَفٌ بهم كأفراد ذوي قيمة (هنا مغزى الثأر للفرد مثلاً، ومعنى مبدأ العين بالعين، والسن بالسن والروح بالروح)، وحيث يتحدّث بعض الدارسين، شيمةَ **لويس غارديه** في كتابه **رجالات الإسلام**[1] المشار إليه آنفاً، عن **ديمقراطية عربية قديمة**، ديمقراطية مألوفة، معيوشة، نجد ممارستها وتقاليدها، ولا نجد نظريتها ولا تنظيرها المدوَّن. وكان هناك قبل الإسلام، ولا سيما في مكّة، معيارية للإمارة أو للقيادة، كما كان هناك معيارية للعبادة. وحين ولد الإسلام القرآني في مدينتين ـ مكة ويثرب، رفضت الطائف الانضمام إليهما حين امتنعت عن قبول الرسول العربي ضيفاً إلهياً عليها ـ، واكتسب المسلمون الأوائل صفات الصحابة والسابقة والقدمة، أو باختصار **شرفَ الإسلام**، مقابل **شرف الدولة القبليّة** (السادات، الرؤوس، اللهازم، الأعيان، الوجوه، الأقيال، مشايخ القبائل، الفرسان الأبطال، الأثرياء، الأمراء، الملوك) حينذاك بدأت حرب بين معياريّتين اعتقاديتين، المعياريّة العربية القديمة، المولودة في عقل تاريخي سابق للإسلام، والمعيارية العربية الإسلامية، الآخذة في الولادة داخل محيط هاتين المدينتين (الحاضرة ـ الدولة Cité- État) وبينهما. بكلام آخر نقول إن عقل النبوّة نفسه ولد في مقابل عقل الدولة (المكّية: حكومة الملأ، معياريتها على الأقل) وعقليتها الاعتقادية. وكانت رسالة هذا العقل تكمن في وظيفة جديدة: اختراق المحيط العبادي، بتؤدة، وعلى مدى عشرين سنة (حرب نفسية/ اعتقادية طويلة المدى، كما نقول اليوم)، وصولاً إلى تحطيم المحيط القيادي أو الإطار السياسي لدولة القبيلة، أو لديمقراطية المدينة ـ كما يفترض بعض الباحثين من مستشرقين ومستعربين وعرب. وهذا ما لم يكن في مستطاع ماركسيّات القرنين التاسع عشر والعشرين، أن تتفهّمه؛ فالحرب الرسوليّة، أو رسالة العقل النبوي بدأت بالتنافر والتناقض والتصارع مع المحيط الاعتقادي/ العبادي، مع العقلية الإيديولوجيّة، أو مع البنية الفوقية (كما يقول الماركسيّون والمتمركسون) وذلك بصرف النّظر، مؤقتاً،

(١) المعرَّب بعنوان: «تأثير الإسلام في العقلية العربية» والصادر عن دار الفكر اللبناني، بيروت، ١٩٩٢.

عن تحليل واقع المحيط التاريخي/ الاجتماعي، وعمّا إذا كان صالحاً ومؤاتياً، أم لا، لتلك الحرب. فالواضح أن هناك فرداً تاريخياً، من سلالة هاشمية/ قرشية، كان جدّه قُصَيّ[1] قد أعلن مكّة مدينة مقدّسة، مدينة عبادية، فيها الحج والتجارة، فيها العبادة والقيادة معاً؛ وكان جامعاً لقبائل العرب (دولهم الديمقراطية) بالتشاور والتحالف، حول هذه المدينة. محمد بن عبد الله ولد في هذه المدينة، وفيها أعلن نفسه نبيّاً، مخالفاً لكل ما عداه؛ فهو نبيّ الله، لا ملكاً ولا زعيماً ولا أميراً، ولا تاجراً، كما حاول معاصروه أن يتوهّموه. أعلن نفسه بوحي متنزّل على وعيه، وآمن بنفسه، وتصرّف منذ إعلانه حتى وفاته، كنبي أمة، كنبي القبيلة البشرية كافةً. وهنا نكتفي بالإشارة إلى **عقل النبوّة وعقل الدولة**، اللذين سندرسهما في فصل تالٍ كموضوعة مستقلة، الأمر الذي يعفينا الآن من الوقوف مطوّلاً عند هذه المسألة. لقد ولد عقل الدين من **عقل فرد**، حر مثل كل أسلافه وأقرانه العرب؛ **ديمقراطي** - ما كان في إمكانه أن يولد لولا ذلك التنوّع الاعتقادي الواسع، وما كان في مستطاعه، تاريخياً، أن يعترض وأن يعارض. كان مشروعه ينمّ عن تخطيط عقلاني، عن تدبير سياسي - سينشأ عنه لاحقاً ما سيسمى بالسياسة الإلهية -، قوامُه تحطيم الإيديولوجيات القائمة، وتقويض المبنى الاعتقادي أو تبديل الأطر الاجتماعية للذاكرة الاعتقادية القائمة، تمهيداً - وفي آن - لزرع اعتقادية، ثقافة دينية جديدة، هي الإسلام القرآني. وفي المستوى الإيديولوجي بالذات، جرت المعركة بين عقلين عربيّين: عقل تراثي متأصل، متولّد لدى العرب منذ مئات أو آلاف السنين، وعقل عربي متجدّد، موحى به إلى فرد. وقاوم معظم عرب مكّة نبيَّ مدينتهم، فواجهوه بالسلاح ذاته، ولمّا لم ينحنِ ولم ينثنِ، أخرجوه بقوّة الدولة (الدولة/ الإمارة) من صفوفهم، فصار نبيّاً مهاجراً في التاريخ. كان هدفه أن يقود الجماعة/ الأمة بالعبادة، فتغدو قيادتها السياسيّة، بعد انتصار الدين الجديد، نتيجة طبيعية. بكلام آخر نقول إن النبيَّ **واجهَ الإمارة بالإمامة**: إمامة القرآن المتنزل تدريجياً، من وحي إلى وعي، كفتح ثقافي داخل العقل العربي، ثم إمامة المسلمين، من إمامة الصلاة إلى إمامة الجهاد في سبيل الله. بهذا المعنى، بدا محمّد بن عبد الله في مرحلة أولى كأنه قائد لامعياري/ لاتاريخي، في نظر القيّمين العباديّين والقياديّين على قبيلة قريش المكّية. وكما يحدث مع كل لامعياري، وفقاً لقانون النَّبْذ في دولة القبيلة، هُجِّرَ مُحمَّد وصحبه، الذين سيغدون صحابته أو حزبيّته الإلهية/ النبويّة الجديدة، وأُخرج من حقل القبيلة الواحدة إلى فضاء قبائل أخرى. وإذا كان العقل النبوي/ القرآني قد ولد بين مدينتين، وضدهما؛ فإن العقل الإسلامي والعقليات الإسلامية قد وُلدت، لاحقاً وحتى اليوم، في فضاء إنساني أوسع وفي مناخٍ تاريخي متعدِّدِ الألوان، متباين الموجات، مركزُه مدينة ومجالاته أريافٌ وصحارى.

□ كيف تحوّل **الفرد اللامعياري** في عشيرته إلى معيار لكل المسالك الإسلامية، قبل الخلافة والخلاف، وفيها يتعدّاهما ويتعدّى كل الفرق والمذاهب والاجتهادات في الإسلام؟ بكلام آخر كيف ارتفع رجل من داخل التاريخ البشري وتسامى فوق تاريخهم؟ يعود ذلك إلى قوّة الإيمان، قوّة العقل الاعتقادي، قوّة النبوّة المتنزّلة من الألوهة. قبل الإسلام، كانت العبادات والاعتقادات موجودة لدى

---

(١) جعيط، هشام: الفتنة، مذكور سابقاً؛ انظر ص ١٨.

العرب؛ لكنَّ الإلهي كان منفصلاً، متعالياً عن البشريّ - وإنْ كان قد جرى في المحيط العربي ظهورُ أفراد يشخصون الإلهي والبشري في شخص واحد ـ الفرعون، أمحوتب* مثلاً عند المصريين القدامى، السيد المسيح، الخ. فقد كان المعبود والعابد يفتقران إلى الشاهد الواعي، الرابط بينهما لدى العرب. من هنا، نفترض أن اقتران الإلهي والبشري من خلال شهادة التوحيد، في مستويين متكاملين:

«أشهد أن لا إله إلاّ الله
وأشهد أنّ محمّداً رسول الله»،

قد أعطى للنبوّة العربيّة ـ الإسلامية علامتها الفريدة، المميّزة، في تاريخ الأديان والاعتقادات التوحيدية واللاتوحيدية. هذه الشهادة التكاملية، الخاصة بالمنظومة الاعتقادية (الألوهة/ النبوّة)، تشكّل فاصلة كبرى في مولد العقل لدى العرب المسلمين، وعبرهم، لدى المسلمين كافةً. فللمرة الأولى، يقترن الاعتقاد الإلهي بالاعتقاد النبويّ في مستوى النيّة والصلاة والأعمال والمعاملات. والحال، أليس هذا الاقتران الفريد والرفيع مدعاةً لتأملات وتدقيقات؟ بلى. فالنبي، بوعيه وسلوكه، شاهد تاريخي على خالقه، الوحي الأبدي/ الأزلي؛ وهو من البشر وفوقهم في آن: مولود، مثلهم في تاريخهم؛ لكنّه مكلّف بإتمام مكارم الأخلاق، وبوصل البشرية كلها بالألوهة المطلقة. موجود قبلهم، في المقصد الإلهي، في العقل الأرفع، عقل الكون؛ وموجود معهم **عقلاً حيّاً** في النّص (القرآن الكريم، الأحاديث) وفي السنّة (حياته كنبيّ وسط الجماعة). وبذلك يتآخى، للمرّة الأولى في التاريخ الاعتقادي ـ وبشهادة صريحة، هي شرط انتماء كل إنسان للإسلام ـ، عقل الوحي وعقل الوعي، عقل الله وعقل الإنسان، تآخي الجزء المترفّع إلى وحدانية الكل المطلق. ليس **مولد العقل في الإسلام** إذاً، حَدَثاً ظرفيّاً عابراً، حَدَثَ مرّة وانقطع، مع ختام النبوّة. بل هو حدث قبل التاريخ، في التاريخ، في ما وراء التاريخ وما بعده (القيامة). هذا الحَدَث العقلاني يجبُّ ما قبله، يقطع مع المعرفة الدينيّة السابقة بكل معنى الكلمة. هنا قوّة الاعتقاد هي **قوّة العقل الإلهي ـ البشري**. وفي هذا المستوى بالذات يستحيل في الإسلام أيُّ كلام على فصل الإلهي عن البشري، وقطع الديني عن الإنساني. هنا، خصوصية العقل معناها أنّه هو وحدَه أصل الإنسان في الكون، وأصل كل كون؛ وأنَّ مولد العقل البشري (الرُّوح، بالمعنى القرآني الجليل) هو أمر إلهي، جزء من عقل إلهي مدبّر لكون ما زال يتكوّن وفقاً لنموذج عيني أصلي ثابت، متعالٍ على كل نموذج عيني مثالي أو تاريخي ﴿ولو كان فيهما آلهة إلاّ الله لفسدتا﴾[1]. هنا الكوّان والمتكوّن، المكوّن والكائن متواصلان متّصلان، بلا اتحاد. فضاءُ التوحيد يجمعهما، يتّسع لهما دائماً وأبداً، في علاقة روحيّة لطيفة، يصعبُ وصفُها على غير شاهدها ومُعانيها، ويمتنع بالتالي فهمها، فهم روحها ومعناها، على غير أهلها. والحال، فإنَّ الإسلام دين أسرار رفيعة، أسرار العقل البشري الرفيع المتّصل، وحياً، بالعقل الإلهي الأرفع عبر شاشة اللطافة (رمزها الملاك جبرائيل، الخيال، الطيف، النور اللطيف بين عقل الله وعقل النبيّ الذي يتراءى، يتماثل، يوحي، بأمر من الأمر اللطيف، الذي يصطفي وحده مصطفاه، أمينه، صادقه وصديقه، محمّد ـ، محمودَه،

(*) IMHOTEP.

(١) القرآن الكريم، الأنبياء ٢١/ ٢٢.

أحمدَه). هذا السّر القدسيّ يعبّر عن حب العقل للعقل، رحمةً ونعمةً بينهما، طُوبى الشهادة الدائمة، حيث العقل البشري يتقدّم من العقل الإلهي المطلق، مُتطهّراً من كل رجس، كشجرة ترفع لخالقها أطيب ثمارها. والإسلام دين عقل أرفع، مترفّع، يدعو المسلم إلى الجهاد والاجتهاد في سبيل الله، ليقدّم له شهادة عن نفسه، شهادة العقل للعقل، حيث تكون ثمرة العقل البشري أطيبُ ما يخرج من جسد الإنسان الحيّ، روحاً لكونٍ يتكوَّن، وفقاً لنظام إلهي يولّد العقل ـ بالعقلا ـ دائماً وأبداً.

□ النبيّ الفرد تحوّل بقوّة هذا الاقتران الشهادي، الفريد في التاريخ، إلى شخص معياري في الإسلام، مارس العبادة والقيادة بين البشر، وتعالى في الذاكرة والمخيال البشري، نموذجاً قويماً (الإنسان في أحسن تقويم). والبشر، وهم يسلّمون بالشهادتين ـ توحيد الله ونبوّة محمّد ـ إنّما يقرّونَ العقل في التاريخ، مؤقتاً، ليدبّره، دون أن يتناهى فيه، وكأنه آلة من آلاته﴿ويسألونك عن الروح، قل الروح من أمر ربي﴾[1]. فروح الإنسان، روح عقله وذاته ونفسه، لا ترجع مطمئنةً إلاّ لروح روحها (روح الله)، (روح القدس). إنّ المعرفة الإسلاميّة، المولودة في التاريخ، هي معرفة عقليّة إلهية ـ سياسية، عبادية ـ قياديّة. وهي حق لكل إنسان وواجب عليه متى دخل الإسلام. والنبيُّ، العارفُ الموحى إليه، عرَّفه القرآن إنساناً قدسياً، طاهراً، معصوماً؛ وعرّف هو نفسه من خلال حياته. وفي سياق التاريخ، حيث ولدت التاريخانيّة الإسلامية، وتكاثرت الفِرَق والملل والمذاهب، وتعاقبت الجماعات والفرادات، لم يكتفِ المسلمون بعقل النص وعقل التاريخ، بل أضافوا إليهما كثيراً من ينابيع عقليّاتهم، التي يهمّنا منها هنا، على سبيل المقارنة، عقلان: عقل الاعتقاد وعقل اللامعقول. ونشدّد ابتداءً على وحدة العقل البشري الذي يعقل الله والنبيّ، الواقع والخيال، المنظور والمستور الخ. ويهمنا أن نعرف كيف يولدُ، مع عقل الإيمان عقلٌ تاريخي، وكيف يولد في رحاب عقل التاريخ عقل اعتقادي يتمثّل الألوهة والنبوّة، الإمامة والولاية، تمثّلاً تضايفيّاً، يتخالط فيه العلمُ والاعتقاد، المعقول المبرمج في منطق العقل، والمخيول المبرمج في مخيال العقل؟

□ حاول العقل الإسلامي، المتّسم بما وصفنا سابقاً، شأنه في ذلك شأن البشر في كل تاريخ، أن يقرّب نفسه من عقل النبي المعصوم (عقل الأئمة المعصومين عند الشيعة كما سنرى)، ومن عقل الصحابة (السّلَف الصالح)، وعبرهما، عبر التشفيع (لا التشريع) حاول التقرّب من عقل الله على قدر الإمكان (هنا، أحد معاني التجربة الزهدية والصوفيّة داخل الإسلام). وهذا يعني أن العقل في الإسلام شهد توسيعاً هائلاً لمروحته الاعتقادية، سيتواصل تفتّحها بقدر تفتح الجماعات البشرية المنضوية، بثقافاتها ومعتقداتها، في عقلانيّة الإسلام التوحيدي (الله/ النبي: وحدة الشهادة). هذه المروحة تكاد تشمل في عصرنا، نصف المعمورة، وتثير الاهتمام لدى نصفها الآخر، ولا سيما لدى النماذج الاعتقادية الأخرى السابقة واللاحقة (المسيحيّة، اليهودية، البوذية، الكونفوشيوسية، البروتستانتية، الخ)، الدينية والدنيوية (الرأسمالية، الاشتراكية، الديمقراطية، العلوم، الفلسفات الخ).

(١) القرآن الكريم، الإسراء، ١٧/ ٨٥.

واللافت أن الدين والعلم لا يختلفان في مصدرهما (العقل) ولا في توظيفهما (الاعتقاد: لوقاية الإنسان من الموت)؛ لكنهما يختلفان فقط في تقنيّتهما المعرفيّة، في توسّل غاياتهما. وهـذا أحد معـاني محاولات فلاسفة العقل العربي والإسلامي الرامية، باستمرار، إلى الربط بين عقل العلم وعقل الدين، مع اختلاف حقلهما التجريبي، مؤقتاً، إذْ أنّهما يتماسّان ويتلامسان في مستويـات حقليّة رفيعـة[١]؛ ويتلاقى عقلُ الدين والفيزياء في مستوى البحث عن الواحد في حقل الكون التوحيدي ـ مع مفارقة هي أن عقل العلم (ومعه عقل الفلسفة) يبحث بالتجربة والنظر عن معنى الواحد، سرّ الأحد العقلي الذي يكوّن الكون وما فيه وفقاً لنظام ضرورة ـ لا مجال فيه لأية مصادفة (آلهة أخرى)، وإلاّ لكان فسادُه وزواله ـ؛ بينما يهتدي العقل الديني (الإسلامي هنا تحديداً) بوعي الوحي الحيّ، لا بالحدْس (كما في فلسفات) ولا بتجارب أرواحيّة، خارج العبادة (المعرفة الروحيّة المبرمجة). وبما أن حقل الإسلام لم يبقَ حقلاً نبوياً محضاً، مجرّداً، بل ولّد عقلاً في تاريخ، واقترن بنشوء دول إسلاميّة ما زالت تتحوّل وتتوالد في جماعات/ دوليّة، فإنّ القاهرين في حقل الدولة الإسلاميّة كان لهم عقل دولاني يتقارب أو يتباعد بنسبةٍ معيّنة من عقل الإسلام المخفوض إلى أمر سلطاني؛ وأنّ المقهورين سياسياً في ذلك الحقل كان لهم عقل اعتراضي، عقل المخالفة الاعتقادية. هنا، مثلاً معنى التشيّع التاريخي كعقل إسلامي يتحصّن بأهل البيت، بيت الإسلام الأصلي/ العتيق، بيت الألوهة والنبوّة معاً، كعقل مقاوم للتاريخ، يتحصّن بما كان في الأصل ـ هنا لا بد من ولادة **أسطورة الأصل** ـ ويعتصم بعد التوحيد العقلي (عقل الله ـ النبوّة: روح الله) بالمعصوم الذي لا بدّ أن يكون إنساناً سوياً، خَلْقاً وخُلُقاً، هو أقرب ما يكون إلى النبيّ سُلالةً وشهادة. السلسلة المعصومة (الإثنا عشرية لدى الشيعة الإماميّين) هي محاولة وصل لما انقطع في مستوى التاريخ الدولاني للمسلمين، بين الفرادة (النبوّة) والقيادة، بين النبيّ والإمام. اللافت في هذا المستوى التحليلي أنّ المصطلح الـدولاني العربي الـرائج في ديمقـراطية القبيلة (دولـة القبيلة كمشروع تنظيم عقلاني للجماعة) آثر ما كان قبل الإسلام (الأمير) على ما ظهر في الإسلام (الإمام، إمام الصلاة بدءاً)، فجرى افتحار مصطلح (خليفة النبي) لفترة قصيرة، ظهر بعدها مصطلح الأمير بحلّةٍ دولانية جديدة، بتوليفة عربية ـ إسلاميّة: (أمير) ⇔ (المؤمنين). في نظر الجماعة القابلة بالخليفـة، يعتبر الأخير هو أمير المؤمنين، وفي نظر الجـماعة المعـارضة (وفي مقـدمتها الشّيعـة كطليعـة اعتراض اعتقادي/ سياسي) يُعتبر الإمام المعصوم ـ سواءٌ أكان خليفة أم لم يكن ـ هو أمير المؤمنين، قائد الأمة العقلي (الرّوحي، لا فرق). وفي حقل الصراع الحيوي بالذات، تجدّد العقل الإسلامي، المتولّد في تاريخانيّة دينية/ سياسية هي الأطول إيديولوجياً، بالمقارنة مع تاريخ الإيديولوجيات «المحض تاريخيّة». إن عقل السلطة وعقل المعارضة في الإسلام يجتمعان عند نقطة مشتركة ـ نقطة مولد العقل الاعتقادي في سياق ولادة العقل التاريخي ـ ويفترقان عند نقطة الدّم: سيف السلطة مقابل عقل المعارضة. في هذا السّياق تندرج مأساة التاريخ الإسلامي من حرب الجمل (البصرة) إلى حرب الخليج الأولى والثانية. حتى قيل في الثقافة الاعتقادية (لولا السيف ما عبد الله عابد). هنا تأويلان: أحدهما يقول لولا السلطة

---

(٤) راجع مثلاً: غيتون/ بوغدانوف: الله والعلم، مرجع مذكور سابقاً.

القمعية لما انقادت جماعات وانقهرت أخرى؛ وثانيهما يقول كيف يُنسى القرآنُ والنبي، الرسالة والرسول، ويجري الرجوع ـ مواربةً أو مباشرة ـ إلى سيف القبيلة العربية قبل الإسلام الذي كان يُعيد إلى طاعة (دولةٍ قبيلةٍ) كُلَّ مَنْ لا يطيع وينقاد؟ كأن الإسلام نفسه لم يكن؟ فهذا معناه انقيادُ المسلم طوعاً لربّه، وسيفُ السلطة تطويع للناس بإزاء سلطان.

٢ ـ عقل الاعتقاد

□ كل اعتقاد ينطلق من إطار اجتماعي للمعرفة ويولد في مدار حضاري ولادة تاريخية عقليّة. والاعتقاد، بكل تلاوينه وتطبيقاته، شكل معرفيّ يعبّر عن مستوى وعي تاريخاني معيّن. والاعتقادية عند العرب ذات مصادر شتّى، إلّا أن الاعتقادية الدينيّة المتولّدة عقلياً مع ولادة الإسلام ثقافةً وسياسةً، انطلقت من علم الدين ـ وأصله عقل الإنسان الموحى إليه/ الواعي معاني الوحي في آن. فكيفَ ينقلبُ علم الدين، في التاريخانية، اعتقاداً يتردّد بين المفهوم واللامفهوم، المعقول واللامعقول؟

يذهب زين الدين الجبعي العاملي، **الشهيد الثاني** (٩١١ ـ ٩٦٥ هـ) إلى تقديم الاعتقاد بصورة العلم العقلي الأرفع، معلناً «ليس جميع العلم يوجبُ الزلفى»[١]، موضحاً أن **علم التوحيد هو أساس** كل علم ومدار كل معرفة، منبّهاً إلى اختصاص الله **بالأكرميّة** (إقرأ وربّك الأكرم). ويبني ما يسمّيه **نعمة العلم** على **نعمة الإيجاد**، واضعا **العلماء العامّين** ـ وفي مقدّمتهم علماء الدين ـ في مرتبة **أفضل الناس**، محدّداً لهم خمس مناقب: الإيمان، التوحيد، البكاء (الحزن)، الخشوع، الخشية. إنها مآثر العالم الديني الورع، لا معايير العالم العام أو العالم غير الديني. إلى ذلك، يربط العلم بالغيب، لا بالدنيا، موضحاً بذلك مسار تحوّل المعرفة الدينية، ومن خلالها كقوّة سلطوية، تحوُّل كل معرفة، إلى قوَّة عقلانية اعتقاديّة. يقول: «أسند بعضُ العلماء إلى أبي يحيى بن زكريا بن يحيى السّاجي أنّه قال: كنا نمشي في أزقة البَصْرَة إلى باب بعض المحدثين، فأسرعنا في المشي، وكان معنا رجل فقال: **ارفعوا أرجلكم عن أجنحة الملائكة كالمستهزىء**، فما زال عن مكانه حتى جفّت رجلاه. وأسند أيضاً إلى أبي داود السجستاني أنّه قال: كان في أصحاب الحديث رجلٌ خليع، إلى أن سمع بحديث النبيّ (ص): «إن الملائكة لتضع أجنحتها لطالب العلم»، فجعل في رجله مسمارين من حديد، وقال: أريد أنْ أطأ أجنحة الملائكة، فأصابته الأُكلة في رجليه ـ فشلّت رجلاه وسائر أعضائه»[٢].

من المعلوم أنَّ الدين آلة لتوليد الاعتقادات المتعلقة بالعالم المستور، الخفيّ، الغائب؛ وأنَّ الاعتقاديين ينتجون معارف اعتقادية (حقائق إيديولوجية) يعتبرونها هي وحدها حقائق التاريخ الديني، ويعتبرون ما سواها باطلاً أو أدنى. فالدين لا يكتمل إلا بطلب «العلم» والعمل به. لكن أي علم؟ علم الغيب، لا علم الوجود والموجود. وفي مقارنة ظريفة بين طلب العلم وطلب المال، ينبّه الشهيد

(١) زين الدين بن علي بن أحمد العاملي الشامي: منية المريد في آداب المفيد والمستفيد، بيروت، دار الكتاب الإسلامي، ب. ت. (عن طبعة قم رقم ١٠٤٢)، ص ص١٧ و١٩.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٧.

الثاني مريديه وتلامذته إلى ما يلي: «إن طلب العلم أوجب عليكم من طلب المال، لأن المال مقسوم، مضمون، قد قسمه عادلٌ بينكم وقد ضمنه سيفي لكم، والعلم مخزوم عند أهله فاطلبوه»؛ «يا كُميل العلم خير من المال، العلم يحرسك وأنتَ تحرسُ المال، والعلم حاكم والمال محكوم عليه، والمال تنقصه النفقة والعلم يزكو على الإنفاق»[1]. ويستخرج سبع مزايا محدّدة للعلم والمال:

العلمُ	المال
١ ـ ميراث الأنبياء	ـ ميراث الفراعنة
٢ ـ لا ينقص بالنفقة	ـ ينقص بالنفقة
٣ ـ يحفظ صاحبه	ـ يحتاج إلى حافظ
٤ ـ يدخل في الكفن	ـ يبقى
٥ ـ يحصل للمؤمن خاصةً	ـ يحصل للمؤمن والكافر
٦ ـ جميع الناس يحتاجون إلى العالِم في أمر دينهم	ـ ولا يحتاجون إلى صاحب المال
٧ ـ يقوّي الإنسانَ للمرور على الصراط	ـ يمنعه

ويحدّدُ أن العالِم المنتفع به «أفضل من ٧٠ ألف عابد»، موضحاً أنّ العلم هو فقه الدين، ويرفعه فوق كل علم آخر: «الراوية لحديثنا يشدّ به قلوب شيعتنا أفضل من ألف عابد».

ـ «إذا مات المؤمنُ الفقيه ثلمَ في الإسلام ثلمةٌ لا يسدّها شيء».

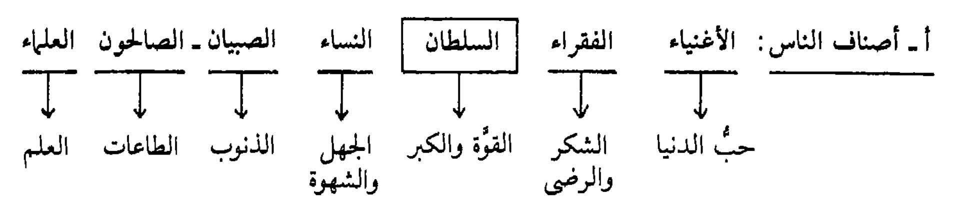
ـ «المؤمنون الفقهاء حصون الإسلام».

أما العلّامة فهو محاور العقول، وله دلالات: في المفهوم العربي قبل الإسلام، هو «أعلم الناس بأنساب العرب ووقائعها وأيام الجاهليّة والأشعار العربيّة»؛ وفي المفهوم الإسلامي هو «المحاور بين الرسول والنّاس» ـ بابٌ من أبواب مدينة العلم النبويّ/ الإلهي. ويُنْسَب إلى الرسول قول في نقد علم العرب قبل الإسلام «ذاك علم لا يضرُّ مَنْ جَهِلَهُ، ولا ينفع مَنْ عَلِمَهُ»؛ وتعريف للعلم الإسلامي: «إنما العلمُ ثلاثة: آية محكمة وفريضة عادلة وسُنّة قائمة، وما خلاهن فهو فضل». ليس ثمة ضرورةٌ للتنبيه إلى وضوح القطع المعرفي هنا بين العلم الديني والعلم الدنيوي (التاريخي)، ووضع الأول فوق الثاني، بحيث تبدو الشراكة بين العقل الديني والعقل العلمي (الدنيوي) فَضْلاً نافلاً. وفي منظار الاعتقادية الشيعية التي ينبّه الشهيدُ الثاني مريديه إليها، يبدو أن مفهوم العلم الديني متصل بالإمام المعصوم، المتّصل علمه بباب المدينة العلميّة النبوية، المتصلة بدورها بالعلم الإلهي الموحى: «مَنْ كان من شيعتنا عالماً بشريعتنا فأخرج ضعفاءَ شيعتنا من ظلمة جهلهم إلى نور العلم الذي حبوناه به، جاءَ يومَ القيامةِ على رأسه تاج من نور يضيء لأهل تلك العرصات، وحلّة لا تُقوَّمُ لأقل سلك فيها الدنيا

(١) المصدر نفسه، ص ١٨ (حديثان منسوبان لعليّ بن أبي طالب، بوّابة العلم النبوي، المشبّه بالمدينة العالِمة).

بحذافيرها، ثم ينادي منادٍ: هذا عالم من بعض تلامذة آل محمد، ألا فَمَنْ أخرجه في الدنيا من جهله فليتشبّث بنوره ليخرجه من حيرة ظلمة هذه العرصات إلى نزهة الجنان، فيخرج كل مَنْ كان علمه في الدنيا خيراً، أو فَتَحَ قَلْبُهُ عن الجهل قُفْلاً أو أوضح له عن شبهة»[1]. إلى ذلك، يواسي المقهورُ والمظلومُ في التاريخ بـ «العلوم التي سقطت إليه» من الأئمة العلماء. ويصف الإمام جعفر الصادق دور علماء الشيعة: «علماء شيعتنا مرابطون في الثّغر الذي يلي إبليس وعفاريته، يمنعونه عن الخروج على ضعفاء شيعتنا، وعن أن يتسلط إبليس وشيعته النواصب؛ ألا مَنْ انتصبَ لذلك من شيعتنا كان أفضلَ ممن جاهد الروم والترك والخزر ألف ألف مرّة، لأنه يدفع عن أديان محبّينا، وذاك يدفع عن أبدانهم»[2].

ويجري تفريق بين العابد والفقيه: فالعابد هَمُّهُ ذاتُ نفسه، والفقيه همُّه مع ذات نفسه، ذاتُ عباد الله وإمائه لينقذهم من يد إبليس ومردته؛ العابدُ يدخل الجنّة، والفقيه يشفع لكل من أخذ العلم عنه أو تعلّم منه. إنّ الوظيفة الرئيسة للفقيه هي منع الارتداد عن دين الله، الإسلام. وعليه، يجري تصنيفان للناس ولعلوم الأنبياء:



ب ـ أصناف علم الأنبياء: آدم: علم الأسماء

الخضر: علم الفراسة

موسى: علم التعبير

داود: صناعة الدروع (الرياسة والدُّرجة)

سليمان: منطق الطير (وجدان بلقيس والغلبة)

عيسى: التوراة والإنجيل

محمد: علم الشرع والتوحيد.

ومن هذا التصنيف الاعتقادي للناس ولعلوم بعض أنبياء القرآن الكريم، يُستخرج تصنيف لعلماء الدين:

- عالم بالله، غير عالم بأمر الله (المعرفة الإلهية تستولي عليه).
- عالم بأمر الله، غير عالم بالله (معرفة الحرام والحلال ودقائق الأحكام).
- عالم بالله وبأمر الله (جالس على الحد المشترك بين عالم المحسوسات وعالم المخلوقات: الله والمخلوقات)

(١) المصدر نفسه، ص ٣٢.

(٢) المصدر نفسه، ص ٣٤.

وتتهادى الصفات الاعتقادية لمفهوم العلم وأهله وسبله: العلم جنّة والجهل نار؛ إدراك العقل شرفٌ، أما المعلومُ فلا شك أنَّه أشرف لأنّه هو الله رب العالمين؛ تطابق العقل والنقل على شرف العلم. «الفقهاء أمناء الرسل ما لم يدخلوا في الدنيا. قيل يا رسول الله: وما دخولهم في الدنيا؟ قال: اتّباع السلطان، فإذا فعلوا ذلك فاحذروهم على دينكم»[1]. الشيطان يحبّب الرياسة إلى الخلق. العلم لمن تفرَّغ له (لو كلِّفت شراء بصلة لما تعلّمت مسألة - إبن سينا). العاقل همُّه الرعاية والجاهل همّه الرواية. ما من قوم إلاّ أوتوا الجدل (عكس الإجماع واللحمة؛ فكيف تكون الهداية والرعاية إذاً؟). العلم هو الإنصات، الاستمتاع، الحفظ، العمل به ونشره. العلوم كلها ترجع إلى أمرين: علم معاملة وعلم معرفة؛

فعلم المعاملة هو علم معرفة الحرام والحلال ونظائرهما من الأحكام ومعرفة أخلاق النفس المذمومة والمحمودة وكيفيّة علاجها والفرار منها.

وعلم المعرفة كالعلم بالله تعالى وصفاته وأسمائه (كلام جميل ساطع من مطالع النبوّة على أفق الإمامة)[2]. وما عداهما من العلوم إما آلات لهذه العلوم وإما يُراد بها عمل من الأعمال. «العلم مقرون إلى العمل، فمن علم عمل، ومن عمل علم. والعلم يهتف بالعمل فإن أصابه وإلا ارتحل» (حديث منسوب للإمام الحسين، المصدر نفسه، ص ٧٤). «قصمَ ظهري عالم متهتّك وجاهل متنسّك، فالجاهل يغشُّ الناس بتنسكه، والعالم ينفّر بتهتكه» (حديث منسوب للإمام علي، م. نفسه، ص ص ٧٤- ٧٥). أما علامات العالم فهي: العِلم/ الحِلْم/ الصمت. ولمن العلم إذاً؟ «العلم يكون لله ولا يكون لغيره». من هنا خطر العلم الذي لا يُراد به وجه الله: «فإذا وُصلَ إلى أصل العلم عُرِف أنّ العلم إنما يُطلب للسعادة الأبدية بالذات، والرئاسة لازمة له، قصد أم لم يقصد» (نفسه، ص٧٦). «ليكُنْ الناسُ عندك في العلم سواء. زكاة العلم أنْ تعلّمه عبادَ الله». وللرسول حديث: «إذا ظهرت البدع في أمتي فليظهرْ العالمُ علمه». فالإسلام دين علم، والمسلمُ العالم مكلَّف بالتعليم والتفهيم والترحيم: «فيجب كفايةً أن يكون في كل بلد وقرية واحدٌ يعلّم الناس دينهم...» فَدَاءُ الجهالة النفسانية أقوى من الأدواء البدنيّة. والعالم الربّاني هو الذي يربّي النّاسَ بصغار العلم قبل كباره. والفقيه (المفتي) وارث الأنبياء، قائم بفرض الكفاية، «نائب عن الله تعالى»[3].

□ إنّ الاستدلال النموذجي بمفهوم العلم المتحوّل إلى قوّة اعتقادية هو أحد مفاتيح العقلية العربية الإسلاميّة المتقلّبة في تاريخيتها وعقلانيتها بين المعقول واللامعقول أو المخيول. ويبدو الشهرستاني (في الملل والنحل) من أوائل الموسوعيين الذين تنبّهوا للعبة المصادرات الفكرية الدينية/ الاعتقادية، واستخدموا مبدأ الرَّد على المصادرة بالمصادرة. فهو يشرّح عدداً من المصادرات المفهومية، كمصادرة البَدّاء في مذهب المختار (بمعنى: مَنْ تبدّى له)، ويقترح لذلك أوجه تفسير وتعليل، منها:

(١) المصدر نفسه، ص ٤٦.
(٢) المصدر نفسه، ص ٦٣.
(٣) المصدر نفسه، ص ١٣٦.

أ) البداء في العلم: معناه أنّه يظهر له خلاف ما علم.
ب) البداء في الإرادة: معناه أنّه يظهر له صوابٌ على خلاف ما أراد وحكم.
ج) البداء في الأمر: معناه أنّه يأمر بشيء، ثم يأمر بعده بخلاف ذلك (الملل والنحل، ص ٦٤).

ومنها مصادرة المخاريق، مثل مخاريق المختار (معجزة الكرسيّ القديم) ومخاريق المقنّع (ادّعاء الصفة الإلهية) القائمة على مصادرة تقول إن «الدين معرفة الإمام فقط، أو الدين أمران: معرفة الإمام وأداء الأمانة، أي بلوغ الكمال المعرفي وارتفاع التكليف). وفوق ذلك يشدّد الشهرستاني (الملل والنحل، ص ٧٤) على نقد العقل الاعتقادي الإثني عشري، الخاص بغيبة الإمام المَهْدي، فيقول: «ومن العجب أنّهم قالوا: الغيبة قد امتدت مئتين ونيفاً وخمسين سنة؛ وصاحبنا قال: إنْ خرج القائمُ وقد طعن في الأربعين، فليس بصاحبكم، ولسنا ندري كيف تنقضي مئتان ونيف وخمسون سنة في أربعين سنة؟ وإذا سُئل القومُ عن مدّة الغيبة كيف تتصوّر؟ قالوا: أليسَ الخُضْرُ والياس، عليهما السلام، يعيشان في الدنيا من آلاف السنين، ولا يحتاجان إلى طعام وشراب؟ فلمَ لا يجوزُ ذلك في واحدٍ من آل البيت؟ قيل لهم: ومع اختلافكم هذا، كيف يصحّ لكم دعوى الغيبة؟ ثم الخُضْرُ عليه السلام ليس مكلّفاً بضمان جماعة، والإمام عندكم ضامن، مكلّف بالهداية والعدل، والجماعة مكلّفون بالاقتداء به والاستنان بسنّته، ومَنْ لا يُرى كيف يُقتدى به؟». هذا، ويأخذ الشهرستاني على الغالية: التشبيه، البداء، الرجعة، التناسخ (ص ٧٤). والأهم عندنا، في آخر القرن العشرين، التنبّه إلى كون هذه المصادرات الاعتقادية ومضاداتها هي ذات عقل ديني مشترك، بصرف النّظر عن تمرتبها المذهبي وتوظيفها الإيديولوجي ومرتجاها السياسي. فما المشترك في الفضاء الاعتقادي الإسلامي؟ يذهبُ هاشم معروف الحسني[1] إلى أنَّ الإمامة هي موضوع الانقسام المشترك بين المسلمين (طوائف وأحزاب، معارك وحروب)، وأنَّ الإمام والخليفة معناهما واحد: الرياسة العامة في أمور الدين والدنيا، نيابة عن النبيّ.

□ وبقدر ما يستند العقل الاعتقادي إلى مصادرات اعتقادية، في التاريخ وما بعده، يدورُ الصراع الإيديولوجي، داخل التاريخ المعيوش، حول نواة المفاهيم المركزية وحول الشخصيات المنواليّة التي تُنسب إليها هذه المفاهيم. والتوقّف الدقيق عند مفهوم الإمامة، بوصفه مصدراً أولياً للخلاف الاعتقادي السياسي، يشكّل مدخلاً معرفياً Isagogé لتجدّد الخلاف أو الانقسام الرؤيوي Di-Vision حول علاقة الوحي باللاوحي، أو الوعي الإلهي بالوعي البشري. فقد انشغل المسلمون، في كل عصر، بمسألة السّلطة، مصدرها، ممارستها، صاحبها. هنا منظومة اعتقادية دينية ـ دنيوية تفرض نفسها: الله مصدر كل سلطان وأمر؛ النبيُّ مكلّف بالأداء السلطاني الإلهي، ويكلّف/ لا يكلّف نائباً عنه؛ وأمة النبيّ الواعية هذا التكليف الإلهي، تتقبّل خليفة نبيّها المُعينّ نبوياً/ إلهياً، أو المُعينّ بشورى (ديمقراطية نخبة بعض الصحابة، مثلاً)، أو المعينّ نفسه بنفسه (ظاهرة امتلاك السلطة

---

(١) هـ. م. الحسني: الشيعة بين الأشاعرة والمعتزلة، بيروت، دار القلم، ط١، ١٩٧٨، ص ١٩٤.

بقوّة الكاريزما والقبيلة المسلحة). فالمذاهب المتولّدة من الخلاف على مصدرية السلطة وممارساتها، هي أسباب أو أحزاب «لجلب الدُّنيا إلى الرؤساء»، كما رأى بصيرُنا **أبو العلاء المعرّي**. فما مذهبُ المذاهبِ الساعية إلى ترئيس فلان، لا فلان، في التعاطي مع السلطة كمصادرة اعتقادية؟

١ ـ تقولُ الإماميّة (إمامة المعصوم/ الشهيد/ الشاهد الإلهي) بوجوب نصب الإمام على الله. وهنا تيّاران: أحدهما **يقول بوجوبه على الله عقلاً**، وثانيهما **يقول بوجوبه على الأمة بحكم العقل**. وفي الحالتين الحَكَمُ هو العقل ـ العقل الإلهي/ عقل الأمّة ـ؛ فسياسةُ الأمّة تدبيرٌ يعود إلى الحق الإلهي، ممثولاً في نبي/ إمام/ خليفة؛ كما يعود إلى أمة النبيّ الممثلة لهذا الحق الإلهي.

٢ ـ يقول الأشاعرة وبعض المعتزلة بعدم وجوب نصب الإمام بالنّص الشرعيّ على الأمة.

٣ ـ ويقول تيار ثالث (حر، مستقل) بعدم وجوب الإمامة بالشّرع ولا **بالعقل، وإنما تجبُ بالمصلحة أحياناً**، وتتعيّن باجتماع **أهل الحل والعقد** على شخص منهم. هذا التيار أكثري، ديمقراطي عربي قَبَليّ عريق، يُباعد بين المستوى الاعتقادي والمستوى السياسي لتدبير الجماعة (المقترن بالمصلحة أحياناً).

إلّا أن التيّار الشيعي، المُسْتَبعَد عن لعبة السلطة في التاريخ العربي (بعد عليّ)، جرَّد السلطة من منطق المصلحة الدنيوية المحض، وربطها ـ بالتماهي ـ مع عقل اعتقادي إلهي، يمثّله الإمام المعصوم (الوصي الإلهي على المسلمين). وعليه، نَمَتْ إيديولوجيا العصمة، في مواجهة إيديولوجيا السلطة؛ وارتدت رداءً معرفيًّا/ عرفانياً، ما زال يتأصّل في أحزاب وحركاتٍ حتى اليوم. **فما العصمة**؟ هي «لطف يمتنعُ مَنْ يختصُّ بها عن فعل المعصية، لا على وجه القَهْر بنحوٍ لا تكونُ له قدرةٌ عليها، بل يكون امتناعه عنها لعدم الدّاعي إليها»[1]. ويوضح هـ. م. الحسني: ليس المرادُ من عدم الدّاعي هو انتفاء القابلية، فإنَّ ذلك مرجعه إلى **الإلجاء**. ويضيفُ بتعبير آخر: **لا يدخلُ في مفهوم العصمة سلبُ القدرة على المعاصي، ولا كونُ المعصومُ ملجأً على فعل الطاعات، فإنَّ ذلك يستدعي بطلانَ الثّواب والعقاب**. وعلى مصادرة العصمة، ذات التوصيف الاعتقادي والتوظيف السياسي المقاوم لعين السلطة، يترتَّبُ نظامٌ فكرويّ اعتقادي سيذهبُ بعيداً في تأويل الخلاف المبدئي على سَوْسِ الأمة، وفي إنتاج مفاهيم عقيديّة تشكّل غلافاً فكرياً لفضاء السلطة الإسلاميّة الحيوي. من تلك المفاهيم: الإلجاء، الاحباط، الإرجاء، البداء، الرَّجعة. فما معنى هذه المعجميّة الاعتقادية، الرمزيّة؟ وكيف أمكنَ توظيفها في سياسة العقل الاعتقادي، الموضوع، نقيضاً، في مواجهة عقل السلطة (عقل التاريخ)؟

- **الإلجاء**: هو عدم صدور الفعل عن إرادة واختيار: استحالة صدور الذنب وعدم استحقاق الفاعل للمدح والثواب على أفعاله. (الحسني، نفسه، ص ٢٠٣).
- **الإحباط أو الإسقاط**: أنْ يكون أحد العملين مسقطاً وماحياً لآثار العمل السابق. فكما يُسقِط

---

(١) المصدر السابق، ص ٢٠٣.

الثوابُ المعاصي، يَسقُطُ العقاب بما يفعله الإنسانُ من الطاعات والخيرات. إن الجحودَ والشّركَ، مثلاً، يحبطانِ الأعمال الصالحات. ومن معاني الإحباط أيضاً هو أن يكون المتأخر ماحياً للمتقدّم من خير وشر (الحسني، نفسه، ص ٢١٤). ويلفت هـ. م. الحسني إلى أن الإماميّة أنكروا الإحباط لأنه يستلزم الظلم (الطوسي: **كتاب التجريد وشرحه**، ص ٢٦٠).

□ **الإرجاء**: شعارُه «لا تضرُّ مع الإيمان معصية، ولا تنفع مع الكفر طاعة»!

□ **البَداء**: ينطلقُ كمفهوم من قراءة تأويليّة لنص يقول (**إن ربي قد وعدني النّصر، ثم بدا له**)[1]، (**يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب**). وكان **المختار** أول من قال بالبداء، ونسبه إلى الله ليخدع العوام والسذج من أتباعه (الشهرستاني). وفُهم من مفهوم البداء تبدّل إرادة الله سبحانه وتجدد عمله بالأصلح والأحسن. كما فُهم منه «الظهور والإبانة»، وأريد منه «تغيّر الإرادة وتبدل العزم تبعاً لتغيُّر العلم»[2] و «تعليق أمر على آخر».

تقول الشيعة بالبداء بمعنى الإبانة/ الظهور وتعليق أمر على آخر، «لأنّ ظهور أمر للإنسان كان خافياً عليه، أو تعليق أمر على حصول شرطه... هذا النحو من البداء المصطلح عليه عندهم، **لا يلزم منه تبدل في الإرادة ولا تجدّد في معلوماته**»[3]. والحال، فإن المراد من البداء: أنْ يُظهر للنّاس خلافَ ما توهّموه؛ وسُمي بداءً لمشابهته لمن يأمر الشيء أو يجزم به، ثم ينهي عنه في وقته. يقول هـ. م. الحسني: «**فقد بدا للعبد غير ما كان يعتقد** حيث أنّه اعتقد دوام إرادة السيِّد وبقاءها، فلما نهاه عنه، ظهر له خلاف ما كان يعتقد (مثل إبراهيم وإسماعيل، وأمر الله بذبحه ابنه، ثم نهيه عنه)» (الحسني، نفسه، ص ٢٣٢). وما تفسير البداء على قاعدة «**إن الله يقدّم ما يشاء ويؤخر ما يشاء**»، سوى اعتراف له بالقدرة على كل شيء. بكلام آخر: البداء هو **قضاء موقوف** على أنْ لا تتعلّق إرادةُ الله بخلافه (بداية التمييز المعرفي بين مفهوم القدر المحتوم، والقدر المخروم أو الموقوف).

□ **الرجعة**: تؤكد النصوص الشيعية على بقاء الإمام الثاني عشر، محمد بن الحسن، المَهْدي، «حياً موجوداً بين الناس في دنياهم الفسيحة الواسعة، وسيظهرُ في زمن لا يعلمه إلّا الله، فيحكم الناس بالحق والعدل كما حكم جدّه الرسول الأمين»، «**أما رجعة الأموات قبل المحشر** فليست من عقائدهم ولا من ضروريات مذهبهم، مع العلم بوجود بعض المرويّات عن الأئمة فيها؛ ولكن الكثير منهم يدّعون بأنها من الموضوعات بين أحاديث أهل البيت» (الحسني، المصدر نفسه، ص ٢٣٦). ويلفت: لا بد من **تأويل** المرويّات إذا صحَّت «برجوع سلطان الأئمة ومبادئهم بظهور محمد بن الحسن، الإمام الثاني عشر» (الحسني، نفسه، ص ٢٣٧).

الخلاف الاعتقادي في التاريخ والميتاتاريخ

□ لا ينحصرُ الخلاف الاعتقادي بين المسلمين في نطاق التاريخ السياسي بل يتعدّاه إلى ميادين

---

(١) نص غير قرآني. (مجهول؟).

(٢) هـ. م. الحسني: المصدر السابق، ص ص ٢٣٠-٢٣١.

(٣) الموضع نفسه.

الميتاتاريخ، حيث يشكل اللامعقول أو المخيول تاريخاً آخر لجماعات صوفية، شيعيّة الخ. لا ترضى عن تاريخها المعيوش ولا عن تاريخيتها في واقعها العيني. المثالي يتعالى هنا فوق العيني، ليقدّم مثاليّة جديدة تتخطى كل نموذج إسلامي، حتى على صعيد الشهادتين، حيث سيضيف الشيعة «أشهدُ أنّ عليًّا بالحق وليّ الله»، «أشهد أن عليّاً أمير المؤمنين وأبناءه المعصومين حجج الله». هذه الإضافة النوعية، توسّع حلقة التوحيد أو التوحّد بين البشري والإلهي: المعصوم ـ النبي ـ الله. ويعود الهرم الديني إلى قاعدة ثلاثية. فمن أين صدر هذا التثليث الاعتقادي، مقابل التثليث الديني التاريخي (الخليفة ـ النبي ـ الله)؟ ظنَّ بعض الباحثين أنّه صادر عن التصوّف؛ ولكنَّ هـ. م. الحسني عالج هذه المسألة، في أيامنا، من زاوية النّفي[1].

لا شك أن التشيُّع والتصوّف ظاهرتان اعتقاديتان من ظواهر الإسلام التاريخي؛ لكن هدفهما المشترك، غير المعلن معاً، هو اختراق التاريخ القائم، وتجاوزه إلى مخيالية تاريخية، خَيْلة Imago لتاريخ آخر يصنعه نخبويّون كما يحلمون أو يرجون. وهذا الاختراق مبني على مصادرات اعتقادية لا على حقائق تاريخية ـ وإنْ كان المؤرّخ الاعتقادي يحاول أنْ يبرمج التاريخ المعيوش على «حاسوب الميتاتاريخ»، وجعل الأخير مصدراً للأول. ومن أبرز مصادرات هـ. م. الحسني اعتقاده بأنّ التشيّع ذو أصل عربي وأن التصوّف ذو أصل فارسي، وذهابه إلى أن الفجوة بين التصوّف والتشيّع قد بلغت أقصى حدودها في بعض مراحل التكون التاريخي لهاتين الحركتين. يقول: «تبينّ لي أنّه كان ولا يزال من أسوأ الأحداث التي طرأت على الإسلام خلال القرن الثاني هـ. وما بعده، من طريق الفرس وغيرهم ممن دخلوا في الإسلام مُرغمين، بعد أن عجزوا عن مقاومته خلال القرون الأولى من تاريخه وتستّروا بالزهد والورع وراحوا يتلاعبون بنصوص الإسلام، يفسّرونها بالإعراض عن الدنيا وتعذيب النفس بالجوع ولبس الخرق والمرقّعات والالتجاء إلى الكهوف والغابات والتنكّر لجميع مقوّمات الحياة»[2]. ويرى أنّ فكرة الحلول والاتحاد وتناسخ الأرواح لا تنسجم مع عقيدة التوحيد الإسلامي ولا مع آداب الإسلام الاعتداليّة. وذلك واضح في النّص القرآني وفي سيرة النبي، القائل: ليس خيركم من ترك دنياه لآخرته، ولا من ترك آخرته لدنياه، ولكن خيركم مَنْ أخذ من هذه وهذه. مَنْ طلب الدنيا مفاخرةً لقي الله وهو عليه غضبان. ومَنْ طلبها استعفافاً وصيانةً لنفسه جاء يومَ القيامة ووجهه كالقمر ليلة البدر، إلى آخر المنسوبات.

يميّز هـ. م. الحسني في التشيُّع بين التسمية والنشوء: فولادة الأسماء والمصطلحات شيء ونشوء المحتوى والمسمّى شيء آخر؛ ولكنّه لا يشير إلى الرابط بينهما في التاريخ والميتاتاريخ. ويكتفي بالانطلاق من مصادرة اعتقادية تقول إن «التشيّع رافق الإسلام». إلاّ أن مؤرّخي المذاهب والأفكار الإسلامية لا يرون رأيه. لذا، نراه ينتقدهم، قائلاً: «كان معظم المؤرّخين والذين باشروا عمليّة التدوين واهتموا بها، موالين للسلطات الحاكمة وسنّيي المذهب بالإضافة إلى ذلك، ومن المعروفين بالانتماء إلى قصور

(١) هـ. م. الحسني: بين التصوّف والتشيّع، بيروت، دار القلم، ١٩٧٩.
(٢) المصدر السابق، ص ١١.

الخلفاء ودواوينهم التي كانت من أوفر مصادرهم المادية وأعظمها نفعاً. . .»[1]. كما يذهب إلى نقد الباحثين المحدثين الذين «نراهم بأساليبهم المعروفة يأخذون بأقوال السّلف وكأنها من الحقائق الثابتة بدون تقييم لتلك الظروف والملابسات التي أحاطت بالتاريخ والحديث بما كان يضمره الحاكمون للشيعة ولكل من يعارض سياستهم أو يتذمّر من جرمهم»[2].

فما رأي الشيعة بالتشيّع؟

«يرى الشيعة أن التشيّع، بمحتواه الشيعي وبما لهذه الكلمة من دلالة عند الشيعة، أصيل أصالة الإسلام وجزء من محتواه، وهو ليس كغيره من الطوائف والفِرق الطارئة التي كانت وليدة ظروف وأحداث معيّنة، كما أحصتها المؤلفات في الفرق الإسلاميّة ومجاميع التاريخ، وهو يعني فيما يعنيه اختيار عليّ لقيادة الأمة بعد النبيّ»[3].

إن الخلاف الكبير سببه الخلافة أو المخالفة في مقولة «مَنْ يخلف الرسول في قيادة الأمّة؟». فهل هذا الخلاف بالذات هو المصدر التاريخي لظاهرة التشيّع في الإسلام؟ يصرُّ الاعتقاديّون الشيعة على تلقيح التاريخ السياسي بالتاريخ الاعتقادي، وتغليب ما وراء التاريخ على التاريخيّة ذاتها. فيذهبون إلى المصادرة الفقهيّة القائلة إنّ النبيّ نصَّ على ولاية عليّ، ونوّه بفضله وأعدَّه لقيادة الأمة من بعده؛ وأنه أعطاه جميع الصلاحيّات الإدارية والسياسية والروحية ما عدا النبوَّة. وفوق ذلك، يتميّز الإمام/ الوليّ بالعصمة؛ وهذه تعني الاعتصام بحبل الله، وتتصل بمصادرة البداء (بمعنى الظهور والإبانة) وبالرجعة، أي رجعة دولة **الأئمة** المعصوميّة بواسطة المَهْدي. ويرى هـ. م. الحسني أنَّ خرافة عبد الله بن سبأ والسبئية (صاحب فكرة الوصاية والحق الإلهي) هي «من الأساطير التي وضعت لأغراض سياسية تخدم حكّام ذلك العصر»[4]. ويستشهد بـ طه حسين (في كتابه: عليّ وبنوه) الذي أشار إلى أن خصوم الشيعة أرادوا أن يدخلوا في أصول هذا المذهب **عنصراً** يهودياً، إمعاناً في الكيد للشيعة والنيل منهم (**بين التصوّف والتشيّع**، ص٢٨). ويشير هـ. م. الحسني إلى أن ابن سبأ هو إبن السوداء، وأنه كان يؤمن برجعة عليّ بعد موته؛ وينتقد الخلط في «الروايات» بينه وبين عمّار بن ياسر.

بعد هذا النّفي، يؤكد هـ. م. الحسني أن الأفكار الأخرى، **كالتقيّة والبداء وحتى الرجعة**، قد وردت في كلمات الأئمة وأحاديثهم؛ ولكنْ لا على أساس أنّها من أصول التشيع ولا من المعتقدات التي لا يتمّ التشيع بدونها[5]. لماذا وردت إذاً، ولماذا يتواصل تبادلها الاعتقادي؟ إن العلاقة بين تشفيع وتشريع، بين عبادة وقيادة، بين عِقادة[6] وسياسة، لا تزال تضطلع بوظيفتها الترابطية/ التبادلية، بمعنى أن ما يستعمل في مستوى الجماعة لتعبئتها (تشفيع/ عبادة/ عِقادة)، يوظّف في الحِراك السياسي

(١) المصدر نفسه، ص ١٥.
(٢) المصدر نفسه، ص ١٥.
(٣) المصدر نفسه، ص ١٧.
(٤) المصدر نفسه، ص ٢٧.
(٥) المصدر نفسه، ص ٤٩.
(٦) بإزاء فكرويّة Idéologie.

الاجتماعي لأجل غلبة في مستوى جلب الدنيا إلى رؤساء (تشريع/ قيادة/ سياسة) وبمعنى أن الخيال يوظّف لإحداث ثورة، وعندما تنجح هذه تقوم الدولة بعقلها الجديد، وتلعب لعبة الواقعي التاريخي على حساب الخيالي الميتاتاريخي، إلى أن يقوم مَنْ يحرّض ويدعو، بالعقادة، إلى إبدال عقل الدولة، وإحلال إمام/ قائد محل آخر. لذا نلاحظ إن العِقادة الإسلامية المعاصرة، تنسب إلى النبيّ تفسيراً مدهشاً لمعنى الغرابة (بدأ الإسلام غريباً وسيعود غريباً، فطوبى للغرباء) وللطوبى في آن: الغرابة بمعنى الدهشة والمفاجأة (ومثالها أن النبي فاجأ البشرية بنمط فريد من الثقافة الإلهية/ أي العبادة والثقافة السياسية) والطوبى بمعنى نعمة الإسلام كدولة. وتكشف هذه العِقادة بالذات أواليّات الانتقال من مستوى عبادي إلى مستوى قيادي، بدءاً من يوم الدار (في المنظار الشيعي) حيث جرى «إسناد القيادة والولاية العامة لعليّ من بعد النبيّ»[1] (الذي ينسب إليه المؤرّخون ـ (الطبري، **تاريخ**؛ ج ٢، ص ٦٢؛ ابن الأثير، **الكامل**، ج ٢، ص ٢٢) ـ قوله: «إن هذا أخي ووصيي وخليفتي فيكم من بعدي فاسمعوا له وأطيعوا». مروراً باستخلاف عليّ، على المدينة، **يوم تبوك**: «إنّ المدينة لا تصلح إلّا بي أو بك؛ وأنتَ مني بمنزلة هارون من موسى، إلّا إنّه لا نبيَّ بعدي، وأنتَ خليفتي في دار هجرتي وقومي»، «لا ينبغي أنْ أذهب إلّا وأنتَ خليفتي»؛ وصولاً إلى **غدير «خمّ»**: «وإني تاركٌ فيكم كتاب الله وعترتي وأهل بيتي. . . مَنْ كنتُ مولاه فهذا علي مولاه، اللهمّ والِ من والاه وعادِ من عاداه، وانصرْ مَنْ نصره، واخذلْ مَنْ خذله»[2].

والحال، لئن كان الدين لا يقوم إلا بوحي أو نبوّة، فهل تقوم دولة هذا الدين بوصيّة نبوية ـ هي ذاتها موضع اختلاف ومخالفات ـ أمْ تقوم بإيلاف أو عهد اجتماعي من الطراز العربي الديمقراطي القديم، على غرار «إيلاف قريش» الشهير جداً؟ هذا ما لا يعتني ببحثه الفكر الاعتقادي ولا العقادات الإسلاميّة المبرمجة تاريخياً داخل السلطة، حولها أو ضدها. والأهم عند باحثنا هـ. م. الحسني هو التنبيه إلى **القطع المعرفي** الحادث بين الشيعة والتصوّف؛ ومثاله أن الإمام عليّ الرضا يُنسب إليه قولٌ فلسفي ينفي إمكان معرفة المخلوق/ الشاهد للخالق المشهود له: «لأنّه هو الذي أيّنَ الأينَ بلا أين، وكيّفَ الكيفَ بلا كيف: فلا يُعرف بالكيفيّة ولا بالأينيَّة ولا يُدرك بحاسة ولا يُقاس بشيء»[3]. «فأخبرني متى كان، لأخبركَ مَتى لم يكن»[4]. وفي المصدر نفسه (ص ٧٩) نقد للتجسيم، بحجة «أن أوهام القلوب أدقّ من أبصار العيون» (أليس هذا الكلام صوفياً وعرفانياً في آن؟) ونقد لمصادرة وحدة الوجود القائلة إن الموجود وواجب الوجود شيء واحد.

إلى ذلك، يستشهد باحثنا الاعتقادي بصدر المتألهين ملّا صدرا الشيرازي [**كتاب المبدأ والمعاد من الأسفار**] (المصدر نفسه، ص ٨٧)، مكرّراً ما هو مألوف في المحاججة الصوفيّة الفلسفيّة المأثورة: إن النفس الانسانية إذا انتقلت إلى بدن إنسان سمي ذلك **نسخاً**، وإذا انتقلت إلى بدن حيوان كان

---

(١) المصدر نفسه، ص ٥٧.

(٢) المصدر نفسه، ص ٥٨.

(٣) المصدر نفسه، ص ٧٥.

(٤) المصدر نفسه، ص ٧٦.

مسخاً، وإذا انتقلت إلى النّبات فهو الفسخ، وإلى الجماد فهو الرّسخ؛ ليخلص إلى قوله: «والقائلون بالتناسخ بجميع أشكاله لا يلتزمون بالبعث والحساب. هذا كله يبقى بلا جديد في آخر هذا القرن، ما لم يُقارن مثلاً (كما في كتاب الله والعلم)[1] ، بمفهوم الفيزياء المعاصرة للعلاقة بين الكثيف (المادة /اللامادة) واللطيف (الروح، روح اللامادة). ومع ذلك يتقدم باحثنا الاعتقادي بمشروع حل لمشكلة الموت، قوامه القول باستمرارية الوجود (هذا القول ألا يؤكد مثلاً مصادرة وحدة الوجود، وإلاّ فكيف يكون ثمة استمرار وبعث ونشور أي انتقال من صورة روحية في مستوى، إلى صورة روحية أخرى في مستوى آخر؟) يُقال إن الجسد أو الجسم البشري هو ثوب للنفس أو الرّوح ـ النَّفْس نَفَس إلى داخل الجسم، الروح نَفَس أو ريح إلى خارجه، فتأمل! ـ، تتقمصه الرّوح عند الولادة وتنتقل منه، بالموت، فوراً إلى جسد مولود (تناسخ أو تقمص) دون تمييز عنصري أو مكاني، وتظلّ بعد كل موت تخلع الثوب البالي، وتلبس ثوباً جديداً إلى نهاية الأجيال (بين التصوّف والتشيع، ص٨٨). ويُقال إن الأرواح معدودة من أول الأدوار Cycles et Rythmes. إنها محدودة معدودة (معنى اللوح المحفوظ، مثلاً)؛ لكنّها أرواح مسافرة، تنتقل إلى أجساد جديدة بالولادة (معنى الصيرورة، معنى كل يوم هو في شأن، تأمل معنى ضمير الشأن القرآني، الانتقال الدائم من صورة إلى صورة، من جزيء أو هباءة إلى الكل وإلى كل الكل). الموت نقلة، انتقال من صورة إلى أخرى، فروح الموحّد، مثلاً، تنتقل إلى ما يناسبها، فمَنْ يتولى هذا التنسيب؟ يتولاّه ناقلُ الأرواح من مستوى إلى مستوى، من نور إلى نور، يتولاّه النور على النّور، في مرآة أنوار؟ والذي ينقل/ يبعث/ينشر الأرواحَ ويطويها، هو الذي يحسبها ويحاسبها. فالنبوّة، بمعناها الإسلامي القرآني والفلسفي الحكمي، تندرج في سياق هذه المرآة التي تُصَيِّر ما يصير بالنور؛ ومثاله أن «وجود الرّسول يتفرَّع على وجود المُرسِل». . . و«المُرسَل إليهم؟» بكلام أدقّ، نقول إن وجود النبي متفرّع من وجود الله، ومتعلّق، في نظرنا، بوجود البشر المُرسل إليهم، وإلاّ فإنّ النبوّة ستبقى بلا معنى في تاريخنا. فكيف يرى باحثنا الاعتقادي إلى هذه المسألة الأم في تكوين العِقادة الإسلاميّة؟ يرى أنّ هدف النبوّة كمعجزة هو إظهار العجز البشري، ويحدّد معنىً للإعجاز الإلهي، متناسياً معنى الإنجاز البشري على الأرض المعمورة منذ ٣٠ مليون سنة: المعجزة، عنده، هي «أن يحدث على يده ما ليس يُعتاد ولا يتمكّن البشرُ من صنعه مهما تقدّم العلم وتطورت وسائله كانقلاب العصا حيّة ونحو ذلك» (بين التصوّف والتشيع، ص٩٨). والنبوّة، هذه المعجزة، تصدرُ عن «الثقافة الإلهية» كما يقول باحثنا الاعتقادي؛ ولكنّه لا يذكر كيف تتناسب مع ثقافات البشر ومع ألسنتهم ولغاتهم وحضاراتهم وتقلّباتهم؟ ويربط الإمامة (القيادة/ العبادة) بالنبوّة، مقرّراً أنها «لا تكون إلاّ بنصٍ إلهيّ، لا بالوراثة كما صار الحال في الخلافة، وكأنّها القضاءُ المبرم». وفي عودة غير معلنة إلى مصادرة «وحدة الوجود»، يوضح باحثنا الاعتقادي أن الإمام والخليفة من حيث محتواهما واحد، وهو قيادة الأمة في أمور الدين والدنيا. ويستجلب مواقف عقائدية من كشكول العقادات القديمة:

١ ـ نصب الإمام يعود على الأمة وحدها (الأشاعرة، المحدثون؛ والجبّائيّان).

---

(١) مرجع مذكور سابقاً.

٢ ـ وجوبه على الأمة بالنص من الله سبحانه (معتزلة البصرة).
٣ ـ وجوبه على الأمة بحكم العقل (معتزلة بغداد والزيديّون).
٤ ـ وترى الإماميّة وجوب نصب الإمام على الله بحكم الشّرع والعقل، وأن اختياره يعود إلى الله وحده، لأنَّ الإمام لُطْفٌ من الله يُقَرِّبُ الناسَ من الطاعات ويدعوهم لترك المعاصي؛ وأن التقصير من قبل الأمة هو الذي تسبّب له بالاحتجاب (معنى المَهدي؟).
٥ ـ يرى الأشاعرة عكس ذلك: لا يجب على الله نصب الإمام لا عقلاً ولا شرعاً، لأن الله لا يجب عليه شيء ولا يقبح منه شيء، وعلى الأمة وحدها مسؤولية اختيار الإمام العادل.
٦ ـ ويدلي المؤرّخ الاعتقادي بدلوه المانع، فيعلن قبل أن ينصرم هذا القرن العشرون: أنَّ كل خلافة وجدت بعد الرسول ـ إذا استثنينا خلافة علي ـ قامت على القوَّة والإرهاب (بين التصوّف والتشيّع، ص ١١٤).

□ الأدهى أو الأذكى هو أنَّ مصادرة «وحدة الوجود» التي يتذرَّع بها الباحث الاعتقادي كوسيلة قطع معرفي ما «بين التشيّع والتصوّف» على المستوى الفلسفي مثلاً، يستعاد توظيفها بلا تصريح، في إنتاج الخطاب السياسي الشيعي، في مستوى تفرّع النبوّة والإمامة من مصدرية مشتركة: الثقافة الإلهية ← السياسة الإلهية. ومثال ذلك هذا الربط التوحيدي الوجودي بين النبيّ والإمام من خلال مقولة العصمة: «لأنَّ الإمامَ يقوم بمهمّات النبيّ ويتولى إتمام المسيرة التي بدأها وعمل على ترسيخها وانتشارها طيلة حياته نبيّاً؛ وبصفته المسؤول الأول عن نشر الدعوة وتطبيق الإسلام تطبيقاً عملياً بكل مبادئه ومحتوياته، فلا بد مِنْ أن يكون جامعاً لصفات النبيّ في دينه وأخلاقه وسيرته» (بين التصوّف والتشيّع، ص ١١٦). وبموازاة تأويل معاني النبوّة المحفوظة في «لوح الثقافة الإلهية»، يجري إنتاج معاني تأويلية، فقهية/ سياسية، لمقولة العصمة، المبتكرة كقوة اعتراض اعتقادي على مجرى التاريخ السياسي العربي/ الإسلامي. وهنا انبهار غريب، لامعقول، بالواقع المعقول ـ المستحيل من وجهة العِقادة المعارضة:

- العصمةُ اعتصام بحبلِ الله والتزام بما أمر ونهى؛ وحَبْلُ الله هو القرآن، وهذا يهدي الإمام.
- وظيفة الإمام الوصي/ المعصوم، لا تتجاوز تبليغ ما يُراد من النبيّ تبليغه إلى النّاس، وليس له أية صفة غيرها.
- عصمة الأنبياء أثبتها الشيعة ـ قبل البعثة وبعدها ـ كيف؟ ـ وفي الأمور كلّها، وانطلقوا من القول بعصمة الأنبياء إلى القول بعصمة الأئمة.
- تسويغ عصمة الأئمة إما كان لولا أنَّ المهمات الملقاة على عاتقهم تفرض ذلك، لأنَّهم حفظة الشريعة والقوّامون بها والمسؤولون عن إنصاف المظلوم من الظالم، ودفع الفساد، وحمل النّاس على الطاعة واجتناب المحرّمات وإقامة الحدود والفرائض...
- نقد ادّعاء العصمة لأولياء الصوفية ووضعهم فوق مستوى الأنبياء والأوصياء (نفسه، ص ١٢٠). ويرى باحثنا الاعتقادي أنها «عصمة ليس لأحد من الأنبياء والأئمة أنْ يدّعيها لنفسه»

(نفسه، ص ١٢١). لكنْ لماذا؟ أليس من طبيعة هذا المبنى الاعتقادي أنْ يترك أبوابه مفتوحة ـ مثلاً ـ وبقوّة الاعتقاد ذاته، أمام كل بشرٍ يرى نفسه في مرآة ثقافية مماثلة؟ وكيف لا ينبهر آخرون، أمام معجزات إلهية/ نبويّة/ إماميّة، فيذهبون في مجال اللامعقول إلى ما ذهبتْ إليه بعض المرويات التي يذكرها باحثنا؟ «نسبَتْ المرويّاتُ الشيعيَّةُ للأئمة نوعاً من الكرامات، ورواها المحدّثون الكبار كـ الكليني وغيره في مجاميعهم، وأضافَ إلى الصحيح منها المحبّون والقصّاصون والمغالون، عشرات الكرامات، وأسرفَ بعضُ المؤلّفين من القدامى والمتأخرين في هذا الحقل إسرافاً يسيء إلى الأئمة والتشيُّع» (بين التصوّف والتشيّع، ص ١٤٤).

فما حقيقة الأمر من زاوية العِقادة الأعقل؟ ولِمَ يجري، لدى المقهور، تغليبُ التشفيع على التشريع؟

إنَّ الأئمة قد صنعوا بعض المعجزات بقدرة الله تعالى وبدعواتهم المستجابة في ظل ظروف كانت تفرضُ عليهم ذلك، كما فرضت على الأنبياء من قبلهم» (نفسه، ص ١٤٥). ويلاحظ أنّ حديث ردّ الشمس شائع بين جميع المسلمين، ليوشع صاحب موسى، وأنّه حين يُنسب نظيرُه (رد الشمس لعليّ)، لا ينبغي الاعتقاد أنَّ ذلك «من لوازم الإمامة الشيعية ولا الالتزام بها من ضرورات التشيع» (نفسه، ص ١٤٩). ويشدّد على «أن الكافي للكلينيّ، كغيره من المجاميع، فيه الصحيح والكذب وأكثر» (نفسه، ص ١٥٨).

فما الصحيح في الاعتقاد الإعجازي الإمامي؟

□ إن الإمام وحدَه يعلم «تأويل القرآن»: «ما من آيةٍ إلّا ولها أربعةُ معانٍ ـ ظهر/ بطن/ حد/ مطلع. فالظاهر التلاوة، والباطنُ الفهم، والحد هو أحكام الحلال والحرام، والمطلع هو مراد الله من العبد منها» (المصدر نفسه، ص ١٧٧، منسوب للإمام عليّ بن أبي طالب). ومنسوب إلى الصادق أن «ظهرَه تنزيله وبطنه تأويله». لكنّ باحثنا الاعتقادي، هـ. م. الحسني، لا يخفي أنّه من الشيعة الذين «لا يقرّون هذه التفاسير، ويرونها من أسوأ أنواع التلاعب بالقرآن وتعاليمه ويلتزمون في تفاسيرهم المعتمدة ظواهره ونصوصه كما يفهمها العارفون، بأساليب البيان والتعبير عن مقاصدهم، ولا ينتقلون عن مدلول الكلمات الظاهري إلّا بإشارة وإلهام من الآيات والكلمات القرآنية ذاتها، فيفسّرون القرآن بالقرآن ظاهراً وباطناً، ولا يكون التفسير الباطني مقبولاً إلّا إذا اقتضته ضرورة دينية أو كان مؤيداً ومؤكداً للتفسير الظاهري، وفي جميع الحالات، فهُمْ مع الظاهر إلّا إذا اقتضت تجاوزَهُ الضرورةُ الملحّة» (المصدر نفسه، ص ١٨٣).

والمدهش أنّ باحثنا الاعتقادي يواصل محاججة أهل التصوّف والتطرُّف، من موقع الشيعي العقلاني المعتدل، دون أن ينتبه إلى أن خطابه الاعتقادي يدور حول التباين داخل العِقادة الشيعية، في هذا المستوى، أكثر مما يدور بينها وبين العِقادات الاسلاميّة الأخرى. فيستعين بسلسلة أحاديث منسوبة للإمام عليّ، غايتها الوظيفيّة تسليك الدين في الدُّنيا: ليس منّا (الشيعة) مَنْ تركَ دنياه لدينه أو ترك دينه

لدنياه؛ الناس أبناءُ الدنيا ولا يُلام الرجل على حبّ أمه؛ **الأموال هي الطريق الأفضل إلى الآخرة**؛ **الفقر** منقصة للدين/ مدهشة للعقل، داعية للمقت؛ **الفقر** يخرسُ الفطنَ عن حجته ـ وهو الموت **الأكبر** ـ ومن أشد أنواع البلاء الفاقة، الخ.

□ هذا، وتشترك العقاداتُ الإسلاميّة في فضاء معرفي (Noosphère) متقارب، ومتصل بفضاءٍ حيَاوي (Biosphère) قوامه الخيمياءُ النفسية (Alchimie physchique) المرموز إليها ـ دينياً ـ وفي كل دين ـ باسم الله **الأعظم** الذي يحقق **المعجزات المادّية والمعنويّة** بنحوٍ لا يصل إليه ما سُمّي إكسير المادة (**ماء الحياة**، حيث يتبارى عقلان: عقل السحر وعقل العلم × عقل الدين وعقل العلم × عقل الله وعقل العالِم) ولا يضاهيه في تأثيره. هنا، كل شيء حيّ يتحوّل وينقلب بطفرة إلهية، مثلاً، بأمر (كنْ كذا، لا تكن كذا)؛ لا بتطور. وهنا أيضاً يصدر كل شيء، في المنظار الاعتقادي، من لامعقول رفيع، من مخيول لا يزال يبهر العقل البشري ويسحره؛ فيذهبُ بعض الاعتقاديين الذين يملكون قوّة السحر أو الدين، إلى تسميته كيمياء الحياة أو/ السّيماء. ومن كيمياء الحياة إلى كيمياء النفس البشرية، توضع شاشاتٌ عقليّة، أو أجرام عقول ـ منها عقل النبي، عقل الإمام، عقل الوليّ الخ ـ وتوظّفُ «**سحرياً**» أو دينياً في إنتاج آلي لكرامات أو خوارق متوافرة في معظم المذاهب الإسلاميّة. إن اللامعقول والمخيول هما نتاج العقل البشري ذاته الذي يُنتج في تجربته ومعاناته، المعقول كمعنىً، والمفهوم كتفكيك لمعنى المعقول. فأين يشترك العقل الديني والفلسفي العلمي، وأين يختلفان؟ يشتركان في صدورهما عن هاجس واحد: إعطاء معنىً، روحٍ، لعالمٍ يُعاني وهو يتكوّن؛ ويختلفان في صدورهما المرجعي عن ثقافة إلهية أو ثقافة إناسيّة ـ ثقافة الانسان العالِم/ العالِم Homo Sapiens//Sapiens، مقابل ثقافة الإله الأعلم، المنزَّلة بواسطة الوحي أو الخيال (جبرائيل)؛ كما يختلفان في توظيفهما العملي، إذْ يُوظَّف نتاج العقل العلمي/ الفلسفي في نطاق الإنجاز التاريخي، ويوظَّف نتاج العقل الاعتقادي (اللاعقلي والخيالي) في نطاق الإعجاز الميتاتاريخي.

وبعد، فإن نتاج العلم لا يكون موضوع إيمان أو كفر، بل يكون موضع تصديق أو نفي بالتجربة والتجريب؛ بينما يكون نتاج السّحر في طور، ونتاج الدين وسحرُه المعرفي موضع اعتقاد ومولّدَ عِقادة **أخرويَّة** Idéologie escathologique «مَنْ لم يؤمنْ بها فقد كفر»، أي مَنْ لم يعرفها ويأخذ بها فقد جهل حقيقة ما يجري، ورائياً، في كون مألوه. وهذه شواهد من كرامات تضع الإعجاز في موضع الإنجاز:

○ أحمد الطايراني: «في وقت إرادتي وابتداء أمري، ربما كنتُ أطلبُ حجراً أستنجي به، فتناولتُ شيئاً من الهواء، فكان جوهراً فاستنجيتُ به».

○ سهل بن عبد الله: «ربما كنت أتوضأ للصلاة، فيسيل الماء بين يدي قضباناً من الذهب والفضة».

○ عبد القادر الكيلاني: «أنه أكل دجاجة فلما فرغ من أكلها وضع يده على عظامها، فقامت وعادت كما كانت».

○ الجيلاني: «إن الله تعالى إذا أقام قطباً، مكّنه من الإنس والجنّ وسلّطه عليهم».

○ الأربلي: «صعدت روحي عدّة سماوات لأنظر روحه [روح غلام] مع الأرواح المتنقلة هذا اليوم، فلم أرَها، فتركتُ السماء ورجعتُ إلى الأرض وذهبتُ إلى منزل والده، فإذا هو حيٌّ مضطجع في مكان من المنزل؛ فحقّق الرجلُ في الأمر فوجده كما قال الشيخ».

○ عبد القادر الجيلي: «فقال الشيخ: يا ريح خذي رأسَ هذه الحدأة فوقعت من ساعتها في ناحية ورأسها في ناحية أخرى. فنزل الشيخ عن الكرسيّ وأخذها بيده ومرّ بيده الأخرى عليها؛ ثم قال: بسم الله الرحمن الرحيم، فعادت إلى الحياة كما كانت، وطارت، والناس يشاهدون ذلك كله». (علاقة الشاهد بالمشهود، معنى المشاهدة والنّظر).

○ يوسف العجمي الكوراني: «اللهم، إنْ كان هذا الطلب حقاً وصدقاً، فاقلبْ لي عينَ هذا النهر لبناً حتى أشرب منه بقصعتي هذه، فانقلبَ النَّهْرُ لبناً وشربَ منه».

○ الشّعراني: «كان، إذا خرج من الخلوة، يخرج وعيناه كأنهما قطعة جمر تتوقد، فكلُّ مَنْ وقع نظرُه عليه، انقلبت عينُه ذهباً خالصاً؛ ووقع بصرُه يوماً على كلب فانقادت إليه جميع الكلاب، إنْ وقف وقفت، وإنْ مشى مشَت. فأعلموا الشيخ يوسف العجمي فأرسل في طلب الكلب، فلما جاءه، قال له: إخسأْ، فرجعت عنه الكلابُ تعضُّه وتنهشه، فهرب».

ـ «صار النّاس يهرعون إلى الكلب في قضاء حوائجهم».

○ المتبولي: «وقع غلاء شديد في عهد ابراهيم المتبولي، واجتمع عنده نحو ٥٠٠ نفس من الفقراء ودراويش الصوفيّة، وكان يعجنُ لهم في كل يوم ثلاثة أرادب من الطحين ويطعمهم منها بدون آدام؛ فطلبوا منه يوماً آداماً، فقال لخادمه: قمْ واذهبْ إلى ذلك المكان وارفع الحصير وخذْ حاجتك من المال واشترِ لَهُمْ آداماً. فذهب الخادمُ ورفع الحصيرَ فوجد قناةً تجري ذهباً وفضّةً تنحدرُ في قناةٍ أخرى تجري فيها، فأخذ قبضةً واشترى لهم بها ذلك اليوم ما يريدون. فقال له الخادم: إذا كان الأمر كذلك، فلمَ لَمْ توسّعْ على الناس؟ فقام من فوره، وذهبَ معه، فلم يجدوا فيه شيئاً» (رواية الشعراني).

○ شمس الدين الحنفي وحديث شجرة التوت: «يا توتة أحبّ أن أسمع منكِ الحديث. فقالت بصوتٍ جهوري: إنهم لما زرعوني سقوني الماء، فلما سقوني أسست وفرَّعت وأورقت، ولما أورقت أثمرت وأطعمت».

○ التمساح والبنت المخطوفة (ترجيع لرواية الحوت ويونس):

«يا تمساح، تعال وكلّمْ الفرغلي. ولما فعل ذلك، خرج التمساح من النيل كالمركب، ومشى والنّاسُ بين يديه، يميناً وشمالاً، يمشون معه، إلى أن وقفَ على باب الشيخ الفرغلي. فاستدعى الفرغلي الحدّاد، وأمره بأن يقطع جميع أسنانه، ثم أمرَه بأنْ يلفظ البنتَ فلفظها وخرجت منه حيَّةً كالمدهوشة».

□ فما رأي باحثنا الاعتقادي بما أورد واستشهد به، تسويغاً ونقداً لما نسميه «اللامعقول الاعتقادي»؟ يقول هـ. م. الحسني: «إن الموجود في مجاميع الحديث الشيعية، على اختلاف درجاتها، مُبَالغ فيه إلى حدود الغلو والإسراف» (بين التصوّف والتشيّع، ص ٣٩٧)). ويمكنُ، في نظرنا، قولُ

الشيء نفسه عن الموجود الأسطوري والاعتقادي (اللامعقول والخيالي) في كتب بقية المذاهب، صحيحها ومنحولها. وتبقى المسألة خارج هذا الإطار: تبقى في نطاق المعرفة المتسائلة، دائماً ـ أبداً، لماذا يحتاج العقل البشري في تاريخيته إلى الخروج منها، ومن ذاتيته المنطقيّة/العلمية، إلى آفاق الحَدْس المخيالي، كأنما إدراك الواقع وحدَه، كما هو لا يكفيه، ولا يغطي مساحة الأسئلة التي تشغله، وفي مقدّمها سؤال الموت. سؤال الأفئدة ـ القلوبُ أوعيةٌ فخيرُها أوعاها ـ، سؤال الوعي الآخر، المقلوب عن الدنيا، المفتوح على عالم آخر؟

* * *

□ هذا السؤال الاعتقادي لم يعدْ مأثوراً تاريخياً، يستلزم أحافيرَ معرفيّة وحفّاري علوم أثريَّة، كما كان الحال بالنسبة إلى من سبقنا من فلاسفة علماء؛ بل هو حيٌّ، الآنَ، بيننا، يُعاد إنتاجه وترويجه بين ظهرانينا، في نهايات القرن العشرين، الممهور بطابع الحضارة الهيدروجينية (C.H.). وهـو يقتحم فضاءنا المعرفي وثقافتنا العربيّـة الراهنـة من خلال سيـل كتب دينيّة مـدعومـة، قامت لنشرهـا دور متخصّصة، وانجرفت في تيّارها المالي، دور نشر لبنانية أخرى، عُرفت لأمد غير بعيد بأنها تنشر «العلم والحداثة والتقدُّم».

هذا السّيل من الكتب الأثرية ليس جارفاً كما يُظنّ، ولا فاعلاً كما يُرَاد له؛ إنَّه كمٌّ اعتقادي لا يفيد في تأصيل عقادة إسلاميّة قويمة، ولا يسهم في مولد عقل عربي متناسب مع قضايا آخر القرن هذا. وهو فوق ذلك عملة مكشوفة، لأنَّ مروّجيه سرعان ما يكشفون عن غايتهم الرامية إلى توظيفـه في خطاب سياسي تزمّتي لا يتزامن مع نمو العقل العربي الديمقراطي الليبرالي، ولا ينسجمُ مع متطلبات العصر، حيث الإنجاز ممكن، وحيث الإعجازُ لا يقدّم في ذلك، بـل يؤخّر عنـه ومنه. ولئن كـان المطلوب من ثقافة العِقادات أنْ تسهم في تأخير وعينا التاريخي الـراهن، فهي لن تفلح نظراً لقيـام الجامعات والمعاهد المتخصّصة، ونمو العقل الإدراكي الإنجازي، بعيداً من هوامش العقل الإعجازي الحدسيّ. ومن زاوية هذه الهوامش، لا بد من كشف خصائص هذا «**العقل الكشكولـي**»[1] وتوضيح هويّته الفلسفيّة وإمكانات توظيفه ـ لدى العامة ـ في سياساتٍ إعجازية، لا يلبث جِبْرُ خيالها أن يجفّ ويتبخّر عندما يصطدم بحرارة الواقع التاريخي ومراراته، واقع الدولة وعقلها التاريخاني، الإنجازي.

□ إن العقل الكشكولي نموذج للعقادات المتسعة لكل شيء بلا جدل أو سجال. والمعرفة المتولّدة من سؤال وسجال وجدال، هي بِنْتُ العقـل العلمي المجادل في كـل شيء لاستخراج حقـائق من التاريخ، لا قوام لها ولا بقاء، ما لم تَرْتَقِ إلى مرتبة «يقين اليقين» أو برهان اليقين ـ رغم أنَّ السياسة تواصل سعيها لتوظيف نتاج العقلين الديني والعلمي كتوهيماتٍ يسهل ترويجها الفرعوني في المساحات الجاهلة والمظلمة من خريطة الثقافة البشرية.

في المخيال الكشكولي، يترادف العلم والسحر والدّين، ويستقوي عالِم الدين بكل نتاج سحري وعلمي، قديم وحديث، ليسوّغ لنفسه، قبل سواه، نظرته الانشطارية Di-Vision إلى ذاتـه وإلى

(١) العاملي، بهاء الدين محمد: الكشكول، ٣أجزاء، بيروت، مؤسسة الأعلمي، ط٦، ١٩٨٣.

عالمه. وهكذا، يحرث العقل الكشكولي في كل حقل، ويأخذ ـ بلا علم ـ من كل علم. هنا نكتفي ببعض شواهد نموذجيَّة، قبل التوصل إلى نموذج مخيالي أنضج، يمثّله الحائريّان.

○ **الخنثى**: «كان لنا جار وله بنت إسمها صفيّة؛ فلما صار عمرُها خمس عشرة سنة نبتَ لها ذكر وخرجَتْ لها لحية» (عن كتاب الحيوان، عن إبن الأثير). «وقال كاتبُ الأحرف [. . .]: إنّ بنتاً كانت في قمشة، وهي من ولايات أصفهان، تزوجت فحصل لها ليلة الزفاف حكَّةٌ في عانتها، ثم خرج لها في تلك الليلة ذَكَرٌ وأنثيان، وصارت رجلاً»؛ (**الكشكول**، ج ١، ص ٢١).

○ **المرأة**: «قيل لسقراط: أيّ السباع أحسن؟ فقال المرأة»: «وكتب بعض الحكماء على باب داره: لا يدخل داري شرّ، فقال له بعضُ الحكماء: فمن أين تدخل امرأتك؟» (**الكشكول**، ج ١، ص ٢٣٧).

عن عبد الغفّار، **اعتقاد المتقدّمين**:

○ **الحَبَل الذّاتي**: «إذا كان مزاجُ الأنثى قوياً ذكورياً، كما تكون أمزجة النساء الشريفة، القويّة القوى، وكان مزاج كبدها حارّاً، كان المنيّ المنفصل عن كليتها اليمنى أحرّ كثيراً من المني الذي ينفصل عن كليتها اليسرى. وإذا اجتمعا في الرحم، وكان مزاج الرحم قوياً في الإمساك والجذب، قام المنفصل من الكلية اليمنى مقام مني الرجل في شدّة قوّة العقد، والمنفصل من الكلية اليسرى مقام مني الأنثى في قوَّة الانعقاد، فيتخلّق الولدُ هذا، وخصوصاً إذا كانت النفس متأيدة بروح القدس، متقوّية به، يسري أثر اتصالها به إلى الطبيعة والبدن وتغيير المزاج ويمدّ جميع القوى في أفعالها بالمدد الروحاني، فتصير أقدر على أفعالها بما لا ينضبط بالقياس» (**الكشكول**، ج ١، ص ٣٢٠).

إنها محاولة اعتقادية إسلامية لتفسير مصادرة «الحبل بلا دنس» الإنجيلية المسيحية أصلاً، والواردة في القرآن (ونفخنا فيها من روحنا). لكنْ ما علاقة الكليتين بلعبة المني الذكري؟ وهل تبيض الأنثى أو تفرز منياً كالرجل؟ أم أنّها خنثى ـ في الحالة المذكورة ـ يمكنها أن تحبّل ذاتها بذاتها؟ وإذا كان ذلكٰ ممكناً بذاته، فما الحاجة إلى النفخ الروحي القدسي؟ هنا نترك لعقل الطب الاختباري أنْ يساعدنا على كشف هذه المسألة الكشكوليَّة.

○ **العقل**: «ليكُنْ عقلكَ دون دينك» (**الكشكول**، ج١، ص ٣١٣) لماذا؟ لأنَّ «علم الطلسمات أسهل تناولاً من علم السّحر وأقرب مسلكاً». مفهوم! لكنْ ما نظرة هذا العقل الدّوني إلى مفهوم العلم والعالِم؟

○ **العالِم**: يروي **الكشكول** عن النبيّ أنَّه قال: «خيانة الرجل في العلم أشدّ من خيانته في المال»؛ ويروي عن جعفر بن محمد ـ وقد ذكر عنده قول النبي «النظر في وجه العالِم عبادة» ـ فقال: هو العالِم الذي إذا نظرتَ إليه ذكَّركَ بالآخرة، ومن كان على خلاف ذلك فالنّظر إليه فتنة». واضح هنا انحياز العقل الاعتقادي للعالم الديني (وجه العبادة)، ونقده للعالم غير الديني (**وجه الفتنة**). لماذا كان ذلك، وما زال قائماً في العقادة الدينية؟ لأنَّ «العلماء أمناء الرسل عباد الله ما لم يخالطوا السلطان، فإذا خالطوه وداخلوا الدنيا، فقد خانوا الرسل فاحذروهم» (**الكشكول**، ج ١، ص ٢٣٥).

○ العلم: «وينبغي للعاقل ألّا يطلب من العلوم إلّا ما يكمّل به ذاته، وينتقل معه حيث انتقل، وليس ذلك إلّا العلم بالله تعالى. فإنّ علمك بالطب إنما يُحتاج إليه في عالم الأمراض والأسقام، فإذا انتقلت إلى عالم ما فيه السقم ولا المرض ممن تداوي بذلك السقم [تركته في عالمه]؛ وكذلك العلم بالهندسة، إنما يُحتاج إليه في علم المساحة فإذا انتقلتَ تركته في عالمه، ومضت النفس ساذجةً (خالصةً) ليس عندها شيء منه. وكذلك الاشتغال بكل علم تركتْه النّفسُ عند انتقالها إلى اشتغال الآخرة. فينبغي للعاقل ألّا يأخذ إلّا ما مسّت إليه الحاجة والضرورة، وليجتهدْ في تحصيل ما ينتقل معه حيث انتقل، وليس ذلك إلّا علمان خاصةً العلم بالله والعلم بمواطن الآخرة...» (الكشكول، ج ٢، ص ص ٣٣٦ - ٣٣٧).

وماذا يُقال للدنيا، وكيف يُعاش فيها إذن؟ هل تُعاش بالمقلوب، عيشة مغلوب، مقهور، وتترك لمن تقدّم في علوم الدُّنيا، بعدما انبهر مثلنا، وأكثر، بعلوم الآخرة وعوالم الموتى؟ هذه مسألة موقف من التاريخ وفيه، مسألة الاكتفاء بالعبادة، والامتناع عن القيادة داخل التاريخ الحيّ. وإذا كان هؤلاء هكذا، فلماذا يلومون سواهم، ويتساءلون: «لماذا تقدَّم الغربُ وتأخّر المسلمون؟». إنهم يعيشون في تاريخ اعتقادي وعبادي، أكثر مما يعيشون في تاريخيّة العالم ومشكلاته القيادية في كل مستوى ومن كل لون علمي وصناعي واقتصادي الخ.

□□□

□ هاكم نموذجاً آخر للتورخة الاعتقادية[1]، قوامها نسابةُ الأنبياء، وهدفها إظهار التبادل الاعتقادي بين الديانات المتقدّم منها، والمتعاصر والمتجاور حتى الحرب. أما علم التاريخ الحاضر وما يدور فيه من تبادلات فكرية وثقافية وعلمية، ومن صراعات، فهو لا يبدو ذا بال ولا بذي أهميّة. هنا نعود دائماً أو نُعاد عنوةً إلى أسطورة الأصل. نحن آدميّون، والعودة إلى آدم هي الأصل، أما صورتنا التاريخية الراهنة فسوف تظلُّ مقطوعة عن واقعنا المعيوش، ومسحورة في مرآة الآدميّة القدسيّة:

○ آدم: يخاطبه القدسيُّ «لن أقطع العلمَ والإيمان وآثار علم النبوّة من العقب من ذرّيتك إلى يوم القيامة» (الجواهر السنّية، ص ص ١٠-١١). وتُسترجع حكاية الخلق الآدمي: «إن الله خلقّ آدم، ثم ابتدع له حوّاء. فقال آدمُ يا ربّ ما هذا الخلقُ الحسَنُ الذي آنسني قربُه والنَّظر إليه. فقال يا آدم: هٰذه أَمَتي حوّاء، أفتحِبُّ أنْ تكون معك فتؤنسكَ وتحدّثكَ وتكونُ تبعاً لأمرِكَ. فقال: نعم يا ربّ [...]. فقال الله عزّ وجل: فاخطبْها إليّ فإنّها أَمَتي وقد تصلح أيضاً زوجةً للشهوة، وألقى عليه الشّهوة» (الجواهر، ص ١٥).

○ إبراهيم (الأب الرحيم): «لما رُفع في الملكوت... أبصرَ الأرض ومَنْ عليها ظاهرين ومستترين، فرأى رجلاً وامرأة على فاحشة، فدعا عليهما فهلكا. ثم رأى آخرَيْن، فدعا عليهما فهلكا. ثم رأى آخريْن، فدعا عليهما فهلكا. فأوحى الله إليه يا ابراهيم أكففْ دعوتك عن عبيدي وإمائي،

(١) الحر العاملي، محمد بن الحسن بن علي بن الحسين: الجواهر السنيّة في الأحاديث القدسيّة، بيروت، مؤسسة الأعلمي، ط١، ١٩٨٢.

فإني أنا الله الغفورُ الرّحيم لا تضرّني ذنوبُ عبادي كما لا تنفعني طاعتهم، ولستُ أسوسهم بشفاء الغيظ كسياستكَ، فاكففْ دعوتكَ عن عبيدي وإمائي، فإنما أنتَ عبدٌ نذيرٌ لا شريك في المملكة ولا مهيمن عليّ ولا على عبادي» (الجواهر، ص ٢٠). «أوحى الله إلى إبراهيم أنَّ الأرض قد شكتْ إليّ الحياءَ من رؤية عورتكَ» (الجواهر، ص ٢٣).

○ موسى: قال أبو جعفر، في التوراة مكتوب «من باعَ أرضاً وماءً ولم يضعْ ثمنَهُ في أرضٍ وماء ذهبَ منه محقاً». أوحى الله إلى موسى: «وعزّتي وجلالي لو أنَّ النَّفْسَ التي قتلتَ، أقرّت لي طرفةَ عينٍ أنّي لها خالقٌ ورازقٌ، لأذقتكَ طعمَ العذاب، وإنما عفوتُ عنكَ أمرَها، لأنَّها لم تقرّ لي طرفةَ عينٍ أنّي خالقٌ لها ورازق» (الجواهر، ص ٥٤).

الطب الموسوي: «يبوسة كل جسد من قبل التراب، ورطوبته من قبل الماء، وحرارته من قبل النَّفْس وبرودته من قبل الرّوح، ومسكن الحرارة في الدم». (الجواهر، ص ٥٦).

«إنَّ قوماً من بني إسرائيل أصابهم البياض[...]، فأوحى الله إليه: مُرْهُمْ فليأكلوا لحم البقر بالسِّلق».

أوحى الله تعالى إلى موسى: «ابدأ بالملح واختم بالملح، فإنَّ في الملح[1] دواءً من ٧٠ داءً، أهونها الجنونُ والجذام والبرص ووجع الحلق والأضراس ووجع البطن» (الجواهر، ص ٦٠).

○ عيسى والطّوبى: «قال عيسى يا رب وما طوبى؟ قال شجرة في الجنّة أنا غرستُها تظلّ الجنان، أصلها من رضوان وماؤها من تسنيم، بردُهُ بَرْدُ الكافور، وطعمُه طعمُ الزنجبيل، مَنْ يشرب من تلك العين شربةً لم يظمأ بعدها أبداً» (الجواهر، ص ٩٣).

- «أمة الإسلام أُمّة مرحومة؛ والله هو السّلام».
- «تعلّموا العلمَ وعلّموه. ظاهرُكَ للفناء وباطنُكَ للبقاء».

○ اللّه ومحمّد: قال الله تعالى «يا محمّد استقبل الحجر الأسود، فكبّرني على عدد حُجُبي، فمن أجل ذلك صار التكبير سبعاً لأنَّ الحجبَ سَبْع» (الجواهر، ص ١٠١).

«إن من عبادي المؤمنين عباداً لا يصلح لهم أمر دينهم إلاّ بالغنى والسعة والصحة في البدن، فأبلوهم بالغنى والسعة وصحة البدن فيصلح أمرُ دينهم.

«وإن من عبادي المؤمنين لعباداً لا يصلح لهم أمر دينهم إلاّ بالفاقة والمسكنة والسقم، فأبلوهم بالفاقة والمسكنة والسقم فيصلح عليهم أمرُ دينهم» (الجواهر، ص ٩٦).

إذن، العقل الاعتقادي هذا يستبعد المساواة بين «العباد المؤمنين»، وينظر إليهم نظرةً انشطاريّة!

○ الله والملوك: «أنا الله لا إله إلا أنا. خلقتُ الملوكَ وقلوبُهم بيدي. فأيّما قوم أطاعوني جعلتُ قلوبَ الملوكِ عليهم رحمةً، وأيّما قوم عصوني جعلت قلوب الملوكِ عليهم سخطة. ألا لا تشغلوا

(١) يروي الطب حديثاً آخر: «احذروا السُّمَّين الأبيضين: الملحَ والسكّر».

أنفسكم بسبب الملوك. توبوا إليّ أعطفْ بقلوبهم عليكم»(الجواهر، ص ١٢١). وحديث معاكس: عن الرسول، قال الله تعالى: «لأعذبَنّ كل رعيّةٍ في الإسلام أطاعت إماماً جائراً ليس من الله، وإن كانت الرعيّة في أعمالها برَّةً تقيَّة، ولأعفونَّ عن كل رعيّة في الإسلام أطاعت إماماً هادياً من الله وإن كانت الرعيّة في أعمالها ظالمة مُسيئة» (الجواهر، ص ١٢١).

○ الجرادة: «مكتوبٌ في جناحها أنّي أنا الله رب العالمين، خلقت الجراد جنداً من جنودي أصيبُ به مَنْ أشاءُ من عبادي» (الجواهر، ص ١٣٣).

○ الخواص: «مسجونون قد سجنوا ألسنتَهم من فضول الكلام، وبطونهم من فضول الطعام»: (صوم وصيام).

○ صورة الجنّة [الطوبى]

١ - «إنّ الله خلق الجنَّةَ من لُبنتين، لبنة من ذهب ولبنة من فضَّة، وجعل حيطانَها الياقوتَ وسقفها الزبرجد وحصاها اللؤلؤ وترابها الزعفران والمسك الأذفر» (الجواهر، ص ص ١١٦ - ١١٧).

٢ - «قال رسول الله (ص): لما جاوزتُ سدرةَ المنتهى رأيتُ بعضَ أغصانها، أثراؤها معلّقة، يقطر من بعضها اللبن ومن بعضها العسل ومن بعضها الدهن ويخرج من بعضها مثل دقيق السميد ومن بعضها الثياب، ومن بعضها كالنّبق...».

○ صورة العقل (مطيع لا مُطاع):

«إن الله خلق العقل [الإنسان].
ما خلقتُ خلقاً أحسنَ منك ولا أشرفَ منكَ ولا أعزَّ منك.
بكَ أُوحِّدُ وبكَ أُعبَدُ وبكَ أُدعى
وبكَ التجي وبك ابتغي وبك أُخافُ وبك أُحذو،
وبكَ الثّوابُ والعقاب.
العقل مُطيعٌ لله، مشفوعٌ في خلقه وخلقته».

* * *

وبعد، هل يمكن القول إن ما يُعتقد في فضاء معرفي إسلامي، يُعاشُ حقاً في فضاءِ المسلمين الحيوي؟ وهل يمكن الادّعاء أنَّ الإسلام النبويّ والمُبكِّر قد سعى لنقل العرب، بقوّة الدّعوة والسياسة الإلهيّة - النبويّة، من طور ميثولوجي إلى طور تاريخاني، على قاعدة اعتقاديّة قوامها التوحيد والعدل؛ لكنَّ الخلاف الاعتقادي المتولّد كعقل في تاريخيّة المسلمين، أدّى فيما أدى إلى نقلهم من طورهم التاريخي الإمبراطوري إلى طور ميثولوجي يقوم على محو ذلك التاريخ المقهور ليكتب مكانه ميتاتاريخية أسطورية، قاهرة وغالبة؟

هنا يفرضُ نفسَهُ مستوىً ثنائيٌ من مستويات القراءة التاريخية: مستوى قراءة الناس في معيوشهم

التاريخي، ومستوى قراءتهم في مثالهم اللاتاريخي، مثالهم الاعتقادي اللامعقول إلّا كخَيْلة، ذات وظيفة سياسيّة وثقافية داخل الجماعات التي تنتجها وتنتهجها صورةً لواقعٍ آخر، مخيول، ممثول في ما وراء التاريخ. فكأن رؤية المسلمين الشيعة لواقعهم المُحبَط، لتاريخيتهم المنكسرة من داخلها، حيث يعلو خطابُ الدّمِ خطابَ الحرّية، فلا يبقى أمامهم سوى أفقٍ مسدود، يحاولون بَقْرَهُ وفتحه بالمخيال، بالحلم الجماعي، بالأمل الواعد، بقوّة الاعتقاد الذي يبدو لامعقولاً في مستوى تاريخي عقلاني صارم، ويبدو هو المعقول، وحدَه، في مستوى الجماعات المهمَّشة في التاريخ، المُجبرة بقوّة القهر السلطاني على العيش بالمقلوب في تاريخ آخر (تاريخ الآخرين القاهرين)، يجعلها تعاني الغلبة، وتلعب دور العبد بإزاء السيّد. ومن داخل معاناتها بالذات، تحاول بالخطاب الميثولوجي السياسي أنْ تبتكر لنفسها مخرجاً من تاريخ مسدود. هنا بمعنى جديد للتشيّع: المقاومة لما هو واقع، بالاستناد إلى المَهْدي، قائم آل محمّد، واختراق الواقع برؤيا ميتاتاريخية، تصوّر ما كان مستحيلاً بالأمس، كأنّه ممكن الآن وغداً.

٣ ـ الخطاب الميثولوجي السياسي

□ هو في أساسه خطاب معرفي، ثقافي/ اعتقادي؛ هو صوت آخر ضد الواقع التاريخي المُقام بقوّة السَّيْف، فوق قوّة أي عقل قويم. وهو مستمدّ من نهج صراطي، عجز عن ولوج التاريخ من باب العلم والشورى أو «الديمقراطية العربية القديمة»؛ واصطدم بالتركيب التاريخي ما قبل الإسلام، لا في صدر الإسلام وحسب، بل في ضحاه وعصره وغروبه، وفي «شروقه» هذه الأيام. ذلك التركيب المُضيِّق، الحَصْري للسلطة في نطاق الشخص الواحد: رئيس لكل قبيلة، أمير لكل جماعة، ملك واحد لكل المُلك الإسلامي (الأمبراطورية). وخيار وحيد: تكون مقهوراً مع السلطة، أو تكون مقهوراً خارجها. وبالتالي أنتج الخطاب الميثولوجي الشيعي صورة الذات (الإمام المعصوم) بإزاء صورة الآخر (مالك التاريخ)؛ وتخيّل ـ وهو لا يملك في مظلوميّته سوى حق الخيال ـ أنّه مُقبل على انقلاب تاريخي، يقودُه ثالوث حي معصوم: الله ـ النبيّ ـ الإمام. يقوده طليعٌ إمامي مهدوي/ نبوي/ إلهي؛ يقوده الإنسانُ المقهورُ في تاريخيته، مفصحاً بالرموز والإشارات عن قوّة المقهور؛ مستنداً إلى قوّة العِقادة الاسلاميَّة، هادفاً إلى قلب التاريخ عامّة، انطلاقاً من قَلْب تاريخه بالذات. هنا، كل التوصيفات الاعتقادية ـ اللامعقولة والمخيولة ـ تبدو منطقيّة من زاوية الطفرة السياسية المنشودة، المحلومة، المأمولة. ولطالما استرسلت علوم إنسانية في فلسفة الأفراد وتفسير أحلامهم، لكنّها قصَّرت، وما زالت تقصّر في فلسفة المخيال الجماعي وتأويل أحلام الجماعات المقهورة في تاريخها. وما دراستنا هذه سوى محاولة فلسفيّة علمية، أولى، على طريق قراءة المخيال الاجتماعي في ضوء العقل التاريخي، الذي تهدف إليه هذه الجماعات التي فُرض عليها أو فرضت على نفسها أن تعيش التاريخ بالمقلوب، لكن، ليس بسلبية «صوفيّة» وانطواء، بل بمجاهدات استشهادية، وبمقاومات لمبدإ الظلم وممارسات الظالمين. وإن ما حدث في النصف الثاني من هذا القرن في إيران، أوضح معنى الخطاب الاعتقادي الشيعي، بكل مضامينه، وقدَّم نموذجاً لإمكان توظيفه السياسي في قلب التاريخ، من موقع الميتاتاريخ، وإحلال

جمهورية محل إمبراطورية. لا أحد يدّعي حتى الآن أنّها جمهورية المهدي؛ لكنّها خطوة على طريق الرؤيا الجديدة، المختلفة، للتاريخ العام، والإسلامي منه بوجه خاص. ونموذج آخر، مختلف، نجده في أفغانستان؛ إلى نماذج تبلورت على أنقاض الاتحاد السوفياتي في جمهوريات إسلامية؛ فضلاً عن نموذج إسلامي ما زال يغالب في الجزائر لأجل تكوين نفسه ميثولوجياً وسياسياً، وعن حركات إسلامية لا يكاد يخلو منها قُطْرٌ من أقطار العالم الإسلامي المترامي الأطراف ككيان جغرافي، المتعدد الأشكال السياسية ككيانٍ تاريخي، المتعدّد اللغات والثقافات والاعتقادات ككيان حضاري. في هذا العالم الإسلاميّ، المقهور من خارجه للغرب[1]، والمغلوب من داخله بما يسودُه ويستحكم به منْ قوى موالية لغرب، مضادٍ للنموذج الحضاري الإسلامي، أقلّ ما يُقال فيها إنها، بنظر الإسلاميين، قوى غير صادرة عن أية مرجعيّة إسلاميّة. هنا أيضاً تسترجع الميثولوجيا الاعتقادية كل قوّتها السياسية الانقلابية. مصدر هذا الاسترجاع هو عقل التاريخ القائم بعقليّة ما يجب أن يُقام، أي هدم ما كان لأجل ما يُستحسن أن يكون:

«لقد قلتُ في بداية كلامي إن ١٤ شرفة من شرفات قصر أنو شروان الظالم قد انهدمت في يوم ميلاد النبيّ الأكرم محمد (ص). ألا ترونَ بأن هذا يدلُّ على العمل العظيم الذي حصل بعد ١٤ قرناً من الزّمن حين أُطيح بعرش الملكية في إيران بعد ١٤ قرناً من ميلاد النبي (ص)، وقد تخلّصنا من الظلم بعد كل هذه المدّة والحمد لله»[2].

□ من هوامش التاريخ الراهن، ومن قلبه المُغلق تطلع رؤيا لتاريخ آخر، تاريخ مولد الإسلام وعقله الثقافي السياسي الذي يرنو القائمون به إلى تجديده. هذه الرؤيا لعب التشيّع الإسلامي دوراً مميّزاً في تكوينها وتعميمها بألوان شتّى. فمن شيعة الشام إلى شيعة إيران، يسود غلاف عقلي اعتقادي مشترك: «حاكمك خصمك»؛ وتتماهى الدبلوماسية الشيعية (التقيّة: حماية النفس من جهل المتعصّبين الجهلة»[3] مع العالم الإسلامي، بحثاً عن رؤية مشتركة أو منقسمة للوحدة السياسية، بين «لائذ بجبال التقيّة»[4] في جبل عامل، جبل العقل وعلماء الدين، ينتظر الفَرَج من خارج التاريخ، متميّزاً بشدة الاحتمال والصبر، بروح «هاشمية نبوية/ علوية/ حسينيّة/ كربلائيّة»[5]، وعائذ بالسلطة يتصنّع لها وهي تصنعه على منوالها. ففي المنظار الميثولوجي السياسي، لم يمضِ ١٤ قرناً ـ بل الآن يولد محمّد عقلاً نبوياً ويولد الإسلام وتستعاد مسألة الخلافة الحقيقية ـ، والزّمن القاهر ليس زمان المقهورين، وإنْ عدّهُ القاهرون زمانهم هم، وقام له المؤرّخون والمروّجون. التاريخ لم يولد بعد، وعقل التاريخ السطحي

(١) المقصود به تحديداً هو النظام الرأسمالي/ الاستعماري، لا الغرب المسيحي ولا الثقافي والعلمي والتقني ولا الحضاري؛ الخ.

(٢) الإمام الخميني: «القرآنُ أمر المسلمين بالوحدة والاتحاد»، مجلة الوحدة الإسلامية، العدد ٧٥، ربيع ٢ سنة ١٤٠٦ هـ/ كانون الثاني ١٩٨٦، ص ص٦ـ٧.

(٣) مصطفى، قيصر: الشعر العاملي الحديث في جنوب لبنان، بيروت، دار الأندلس، ١٩٨١، ص ٢٧.

(٤) المصدر السابق، ص ص٥٦ـ٥٧.

(٥) المصدر نفسه، ص ٦٢.

الذي ساد، لا علاقة له بعقل الميتاتاريخ الذي لم يَسُدْ بَعد، **عقل الأعماق** المتنزّل من فضاء الاعتقاد القديم، الاعتقاد الآخر. وبالتالي فكل كلام على الماضي هو دائماً كلام بصيغة الحاضر على طوبى الآتي. قصر من ١٤ شرفة هو هذا التاريخ الإسلامي المنصرم، وبقوّة الرؤيا ينهار هذا القصر بأسره، وتقوم القوَّة الاعتقادية بتقويض هذا القصر الألفيّ، وبمحو عقله التاريخي، لتكتب تاريخها هي. إذاً، كل كلام بغير صيغة الحاضر لا يكون إسلامياً ثورياً. وهكذا تمّحي الأبعاد الزمانية وتنطوي سحابات الدول، ويتأصّل كل شيء في **قطرة دم** ـ رمز إمامة الشهيد ـ ليتصل بالحياة الجديدة، التي يكون فيها المَهْديُّ تأكيداً لكل ما كان يجب أن يكون، وفتحاً من فتوحات «علوم الآفاق» التي يتساوى في مستواها كل شيء. هنا، لا تفيد التحليلات الإيقاعيّة، نظراً لأن الإيقاع الإلهي هو الذي ينظم قوَّة التاريخ المستور ـ أما التاريخ السطحي، المبهور بما حدث، فهو ليس تاريخاً. وحدها الميثولوجيا السياسيّة تعلو «فضاء الإسلام» الثّوري، الانقلابي، أما الإسلام السلطوي فهو بلا فضاء، يعيش في رتابة ما كان، وما آل إليه الحال في ظل براغماتية «الشيطان الأكبر والأبالسة الصغار». الشهيد قائم دائماً ليقود الناس بعبادته القويمة، انطلاقاً من البيت العتيق، بيت المسلمين جميعاً الذين انضاف إليهم ذات يوم «سلمان الفارسي»، المحمّدي، «سلمانُ منّا آل البيت». ولسلمان مكانةٌ في الميثولوجيا الاعتقادية لدى الشيعة وسواهم (كالموحّدين الدروز مثلاً): فهو «السين»، ومن حروف إسمه رموز لحدود خمسة. وهو عند الشيعة[1] واحد من السبّاق الخمسة ـ علي سابق العرب، سلمان سابق الفرس، صهيب سابق الروم، بلال سابق الحبش، وخباب سابق النبط. إنه سابق فارس نحو الإيمان. أشار إليه لويس غارديه (سلمان باك) في تنبيه إلى وحدة العقليَّة الإسلامية الشيعية من إيران اليوم إلى لبنان. وهذا الصحابي الجليل وصل إلى الإسلام، سابقاً وشاهداً، بعد سلسلة «مآثر وكرامات وخوارق تتصل كلها بعالم التدين»[2]. قال فيه الرسول والإمام علي: «سلمان منا أهل البيت، لو كان الدين في الـثريا لنـالـه سلمان. سلمانُ يُبعث أُمَّةً، لقد أُشبع من العلم»؛ «سلمان امرؤ منا وإلينا أهل البيت، مَنْ لكم بمثل لقمان الحكيم، علم العلمَ الأول والعلم الآخر، وقرأ الكتاب الأول والكتاب الآخِر، وكان بحراً لا ينزف»[3].

□ في آخر القرن العشرين، يسترجع المخيالُ الاعتقادي شخصيّات «التاريخ المقهور»، يستنطقها، يستشهدها على ذاتها، لا لأجلها، بل لأجل الآتي المحلوم به: «كنتُ ابن دهقان (أمير فلّاحين) في قرية جي من **أصبهان**، وبلغ من حب أبي لي أنْ حبسني في البيت، كما تُحبس الجارية، فاجتهدتُ في **المجوسيّة** حتى صرت قطنَ (سادن) بيت النّار» (شرح نهج **البلاغة** ١٨/ ٣٦). ويعلّق الفقيه: «ارتباطه بالمجوسية كان شكلياً صورياً غير مستند إلى شيء من قناعاته (**سلمان الفارسي**، ص ١١). «إن سلمان ما كان مجوسيّاً؛ ولكنّه كان مظهراً للشرك، مبطناً للإيمان» (**بحار الأنوار**، ٢٢/ ٣٤٧). إنّه تاريخ نفي ما كان، تاريخ محو ما كان، لكتابة ما يجب أن يكون «إن سلمان كان عبداً

(١) الفقيه، محمد جواد: سلمان الفارسيّ، بيروت، دار الفنون، ط ٢، ١٩٨١.
(٢) المصدر السابق، ص ٧.
(٣) المصدر السابق، ص ٩.

صـالحاً حنيفـاً مسلماً وما كان من المشركين» (بحـار الأنوار، ٢٢/ ٣٢٧، حـديث منسوب لـلإمام الصادق). كان اسمه «روزبة» وسمّاه الرسولُ «سلمان». كان في الأديان كلها، قبل الإسلام، فمرّ بها وخرج منها إلى الإسلام: مرّ بالمجوسيّة ظاهـراً، وبكنيسة النصـارى، حيث مال من المجـوسية إلى المسيحية؛ ثم خرج منها إلى الشام «يطلب أصول النصرانية التي جاء بها عيسى». (سلمان، ص ٢٣). ويروى أنه قـال «أشهد أنّ لا إلـه إلاّ الله، وأنّ عيسى روح الله، وأنّ محمَّداً حبيب الله» (سلمان، ص ٢٣، هامش ٢). وانتقل سلمان من راهب إلى راهب، وهو يحمل «لوح الأسرار الإلهيّة»، ومن دير إلى دير، فوصل إلى الاسكندريـة ـ أمّ الأساطـير، في ذلك العصر. ولم يحظ هنـاك بمن يدفـع إليه «اللوح»، سوى راهب نصحه بالمضي إلى أرض العرب حيث حانت ولادة محمد بن عبد الله، ودفع «اللوح» إليه. هنا يستعين الفقيه بروايات أسطورية كالموبذان (رئيس المجوس الديني) وبعلماء الحيرة (وهم أصحاب علم بالحدثان) وبسطيح (من كهان العرب)، وكذلك شِقّ. «ولما كانت الليلة التي ولد فيها رسول الله ارتجّ إيوان كسرى وسقطت منه ١٤ شرفة، وخمدت نارس فارس، ولم تخمد قبل ذلك مئة عام؛ وغاضت بحيرةُ ساوة، وكانت لا تغيض، وفاض وادي السماوة بالماء. وإن الرؤيا التي رآها كسرى والموبذان كانت في تلك الليلة»، (سلمان، ص ٣٤). ويستشهد الفقيه، بما قال سيف بن ذي يزن لعبد المطلب، وبما روي عن الراهب بُحيرا، وعن قس بن ساعدة: «وكان سلمان قد سمع هذه البشارة [. . .] وكلمة الراهب لا تزال ترنّ في أذنه: هـذا أوانٌ يظهرُ فيه نبيٌّ من العرب» (سلمان، ص ٣٦).

تسترجع الأسطورةُ سلمان، «الغلامَ الدَّيراني»، راهبَ كل الأديان، من عبادة النار إلى عبادة الله، وتقدّمه نموذجاً ديرانياً، «لا يأكل اللحم»، «لا يشرب الخمر»، يُضطهد ويُقهر في مجرى بحثه التاريخي عن سرّ الألوهة؛ يُباع، يُستعبد، يُضرَب، إلى أن يتحرّر ويُعتق بالإسلام. فسلمانٌ من الأبدال (وهم قوم يقيم الله بهم الأرض، منهم أربعون بالشام وثلاثون بغيرها، لا يقوم أحد إلاّ قام مقامه آخر من سائر الناس) (سلمان، هامش ص ٤٦). تعارف النبيّ وسلمان؛ فأعتقه بـ ٤٠٠ نخلة. إن اللوح الذي يحمله يرمز إلى أنه «وصيُّ عيسى»؛ وكان لا يعرف العربية، و« قد فهّمني الله عز وجل العربية من ذلك اليوم»، أي منذ قراءته اللوح/ الكتاب. تآخى مع أبي الدرداء في الله، ونال من النبي كتاب ذمّة أهل البيت السلماني «ذمة الله وذمة نبيه» على دمائهم وأموالهم في الأرض التي يقيمون فيها، سهلها وجبلها ومراعيها وعيونها، غير مظلومين ولا مضيّقـاً عليهم (سلمان، ص ١٠٣). وكان من ألقـابه، سلمان الشيعي في عهد رسول الله. وكان من شيعة عليّ: تشيّع مبدئي ينادي بأحقيّة عليّ في الخلافة ـ هنا تتصل الميثولوجيا بالسياسة، بلا مواربة، وتُسوِّغُ علاقةَ فارس بالإسلام منذ مولد الإسلام ـ كأنَّ فتحاً لإيـران لم يتمّ! وسلمان أمـير المـدائن (بـغـداد فيـها بـعـد) في عهـد عُـمَـر بن الخـطّاب. فمتى ولد؟ لقد وُلد بفارس وزار الشام وبيروت (مدينة الرّباط والمرابطين في سبيل الله) والكوفة (الرّملة الحمراء) حيث سيدفن الإمام عليّ بن أبي طالب (الكوفة قبّة الإسلام)، (أهل الكوفة: أهل الله). لقبه أبو عبد الله سلمان: العالِم الأعلم (أخبرني بأمر ما اطّلع عليه إلاّ الله وأنا ـ الكلام للرسول). هو سلمان المحمّدي، تزوّج امرأة عربية من كندة. صديق أبي ذر الغفاري، توفي في الكوفة سنة ٣٤هـ، جهّزه

عليّ ودفنه بعد الصلاة عليه. (جاء عليّ في لحظات من المدينة إلى الكوفة، بأمر إلهي). «عاش سلمان ثلاثمئة وخمسين سنة. فأما مئتان وخمسون فلا يشكّون فيه» (سلمان، ص ١٦١). وإذا كان يروى أنّه توفي سنة ٦٣٣ م.، فإن ميلاده يكون إما سنة ٢٨٣ م. وإما سنة ٣٨٣ م!

□ لا شكَّ أن فكرة «السابقة» أو «السبَّاقين» إلى الإسلام، المبشّرين به قبل مولده، تنمُّ عن قراءة سياسية اعتقادية لما كان، لا بصيغة ما كان، بل بصيغة «ما كان يتعينّ أن يكون»، أي بمعياريّة سابقة تجبُّ ما بعدها. ومثاله في العِقادة الشيعية الاعتراضيَّة على تاريخ ماكان، أنَّ المقياس السياسي لظهور الخلافة في التاريخ، ليس الكتل التاريخية الجديدة، كالمهاجرين وأنصار الرسول[1] وسواهم من الصحابة وأهل القدمة والسابقة وحسب، بل ظهور «سابقي الإسلام» ذاته. ولتمييز هؤلاء السابقين الخمسة (علي/ العرب، سلمان/ الفرس، بلال/ الحبشة، صهيب/ الروم، خباب /النبط)، يستعين الخطابُ الإيديولوجي بإضفاء الأساطير على ما قبل التاريخ وما بعد التاريخ، أي على اللاتاريخ، بهدف نقض عقل التاريخ ذاته، وتشييع عقل مختلف/ مخالف، يتأسطر وهو يؤسطر، كأنّه عقل احتفائي/ احتفالي، يحتفي بالسابق وباللاحق، ويجبُّ ما كان فعلاً؟ ذاك أن ما كان بعد الرسول احتكم منذ ١٤٠٠ سنة، وما زال يحتكم لعقلية الخلاف والاختلاف، ولم يشهد توليفاً ميثولوجياً سياسياً يقدّمُ بديلاً موضوعياً لما كان من صراع على السلطة بين قبائل الإسلام وشعوبه وأممه. إنَّ وضع شخص خارج السلطة، بقوَّةٍ سياسيّة، يمكنُه كما في الحالة الاسلاميّة المبكّرة، أن يولّد عقلاً يرفضُ انكسارَهُ داخل التاريخ، ويذهبُ بعيداً في بناء رؤية ميثولوجية ـ سياسيّة للعالم وللتاريخ. فالمقهور هو المنظورُ وحدَه، والنّاظر إليه أو فيه إنما ينظره بانبهار المُشاهد الإلهي، المتحصّن في نمط عباديّ يعتقد أنّه يوصله إلى المدى القيادي المنشود. وهكذا، تنامى في الإسلام السياسي عقلان: عقل سلطانيّ تزيّا بمواصفات السنّة النبويّة، وعقل اعتراضي تزيّا بتلك المواصفات نفسها، ولكنْ من زاوية الفرد المقهور، الإمام المعصوم، وهذا ما يُعرف بـ «عقل التشيّع». وصاحب، بل جاوز هذين العقلين السياسيين، عقلٌ آخر، فلسفي/ علمي، قابل لكل توظيف في اتجاه حقل السلطة أو حقل المعارضة.

إن الخلافة هي أمُّ الاختلاف. ذاك أن استخلاف النبيّ العربيّ كان قد طرح مسألة ملء فراغ السلطة الناشيء عن غياب نبيّ الدين والدولة الذي كان يجمع في شخصه وحدة الدين والدنيا، وحدة الإسلام والسياسة. وكانت دعوى كل طرف أنّها تجد في فلانٍ مواصفات الشخص الموحِّد الجامع؛ فكان ما نعلم من أحداث وأسماء، ومن حروب لامتلاك السلطة استناداً إلى قوى تاريخيّة، لم يجر التنظير الفقهي والإعلاء الأسطوري لمواصفات أفرادها/ القادة إلاّ في حقبات لاحقة. إلاّ أنَّ عمليّة الأسطرة السياسية لم تقف عند حدّ قاطع؛ وها هي في نهاية القرن العشرين تشهد موجة جديدة من موجات التأصيل الاعتقادي الذي يضع العبادة في أساس كل قيادة. فمسائل الخلافة وتاريخ الخلفاء، ليست من الماضي البعيد، بل هي مسائل راهنة، كأنها هي مسألة المستقبل الأولى. لقد استحدث كلُّ طرف ما

(١) بيضون، ابـرهيم: الأنصار والرسول (فصل: حركة النفّـاق، ص ٦٩)، بيروت، منشورات معهد الإنماء العربي، ١٩٨٩.

يلزمه من تسويغ ميثو - إيديولوجي لموقعه في السلطة، وبالتالي لموقفه منها: **الخلافة ثلاثون سنة، ثم مُلْك**. وهذا يقطع الطريق على النهج الإمامي الذي يربط العبادة بالقيادة دائماً وأبداً. والخلافة تكون ببيعة «أهل الحل والعقد» أو بعهد من خليفة سابق. ويُقَوِّل سلمان: «الخليفة: الذي يعدل في الرعية ويقسم بينهم بالسويّة، ويشفق عليهم شفقة الرجل على أهله والوالد على ولده، ويقضي بينهم بكتاب الله تعالى»[1]. والخليفة هو «أمير المؤمنين» - لقب عمر بن الخطاب الخليفة -، ولم يلقَّب بلقب «الإمام - الخليفة» إلا في العصر العبّاسي؛ إلاّ أنَّ عقل التشيّع يرى أن الإمام هو، حَصْراً، لقب علي بن أبي طالب والأحد عشر المتحدّرين منه، سواءٌ أكانوا خلفاء أم لم يكونوا. فَهُمْ أئمة شهادة وعبادة لله، وبالتالي أئمة صراطيون، قويمون، للمسلمين كافة؛ واسترجاع السلطة المفقودة بعد مقتل علي، والمعمَّدة بدم الاستشهاد والاجتهاد، سيظلّ مسألة أفقية، مطروحة في الميتاتاريخ، حتى «تاريخ» ظهور المهدي.

ويُنسب حديث للرسول يصنِّفُ أطوار السلطة الدينية: **نبوة ورحمة؛ خلافة ورحمة؛ ملك وجبريّة**[1]. أما مالكو هذه الأمّة فيحصر عددهم في ١٢ إماماً «كعدَّة نقباء بني إسرائيل». إن تاريخ السلطة (الخلافة) هو **تاريخ خلاف وانشطار** في الإسلام منذ وفاة النبيّ حتى الآن. ويلجأ كل طرف إلى مَذْهَبَةِ التاريخ، إلى أسطرته بالشّكل الذي يلائم هويته الاعتقادية. فالصدّيق مثلاً (لقب أبي بكر) إسم «سمّاه الله على لسان جبريل» وهو «أول مَنْ أسلم من الرجال»[3] - أنصار عليّ يقولون إن أول مَنْ أسلم عليّ. وهو «أعلم لمعالمهم»[4]، - وأنصار عليّ يقولون إن عليًّا هو الأعلم بينهم والأقضى، الخ: «والله لقد آمن أبو بكر بالنبيّ زمنَ بحيرا الراهب حين مرّ به، واختلف فيما بينه وبين خديجة حتى أنكحها إياه، وذلك كله قبل أن يولد عليّ»[5]. وأما أفتى الناس أو أقضاهم في زمن الرسول فكان «أبو بكر وعمر رضي الله عنهما». و الأقرأ بين الصحابة هو أبو بكر لا عليّ - وهو «غاية في علم تعبير الرؤيا». قال محمد بن سيرين: «كان أبو بكر أعبرَ هذه الأمة بعد النبي - أخرجه إبن سعد»[6]. وفوق ذلك هو «الأعلم بين الصحابة». وذو عصمة: «إن الله يكره في السماء أنْ يخطىء أبو بكر الصديق في الأرض»[7]. وهو الأفضل، يليه عُمَر، فعثمان، فعليّ، ثم سائر العشرة. وهو الأحب إلى الرسول من الرجال. الخ. إذاً إن حقل تاريخي مشترك، وعقلان يفصّلان قماش ذلك التاريخ الاعتقادي على قياس الأشخاص الباهرين، وعلى قياس النّاس العاملين سلطوياً لهذا الخليفة أو ذاك. لقد ولد عقل الخلاف السياسي داخل العقلية الإسلاميّة، وحاول عقل العلم والفلسفة أن يتجاوزَهُ بالاستقلال عنه، فكان سيف «تحريم الفلسفة» مُسلّطاً لإعادة العباد إلى حقل الانقياد: «وزيران للنبيّ في السماء جبرائيل وميكائيل ووزيران في الأرض أبو بكر وعمر»[8]، مع العلم أن كلمة وزير لم تكن قد ظهرت بعد في

---

(١) القلقشندي: من كتاب مآثر الإنافة في معالم الخلافة، دمشق، وزارة الثقافة، ١٩٨٥، ص ٣٣.
(٢) السيوطي، جلال الدين: تاريخ الخلفاء، بيروت، دار الكتب العلميّة، ١٩٨٨، ص ٨.
(٣) المصدر نفسه، ص ٢٣.
(٤) المصدر نفسه، ص ٢٦.
(٥) المصدر نفسه، ص ٣١.
(٦) المصدر نفسه،ص ص ٣٢، ٣٣، ٣٨.
(٧) الموضع نفسه.
(٨) الموضع نفسه.

زمن الرسول والخلفاء الراشدين. ومَنْ يرغب في متابعة هذه الظاهرة سيجد أمامه ركامات من التورخة الميثولوجية ـ السياسيّة: فريق يُتورخ للسلطان وآخر يتورخ إيديولوجياً للمعارضة، ويأتي من الطرفين مَنْ يتورخ ـ جمعاً ـ لعقليّتين متنافرتين في الإسلام، ويسمي ذلك توحيداً، دون المساس بالأصل الأسطوري الاعتقادي الذي أُضفي لاحقاً على مسألة الخلافة العينية في تاريخ الإسلام والمسلمين. وكم نعجب في أيامنا، ونحنُ نقرأ لأعلامٍ يدحضون العلمنة في الإسلام وآخرون يلصقون العلمنة بالإسلام[1]، متجاهلين كل النتاج الميثولوجي السياسي الذي يحرّك الخلفيّة الفكرية أو العقلية الثقافية للشّقاق السياسي في أعماق الإسلام. هنا سنكتفي بنموذجين: الحائريّان في كتابيهما **شجرة طوبى والزام الناصب**؛ ومحمد الصدر في كتابه **تاريخ ما بعد الظهور**.

من الطّوبى إلى إلزام الناصب

□ يبدو أنَّ المحدّث الشيخ م. مهدي الحائري[2] شديد الاهتمام بإبراز الجانب الإعجازي في العِقادة الإسلاميّة عامة، والشيعية تخصيصاً. نفترض أن الطوبى بالمعنى القرآني، ترادف النعمة، نعمة الحياة والروح والعقل؛ وإنها إذا فُلسفت وعُقلنت، تعني أطيبَ ما يقدّمه عقلٌ لعقل. فعن أي عقل يحدّثنا الشيخ الحائري في كتابه **شجرة طوبى**؟ يذهب الخطاب الميثولوجي الإسلامي إلى أن «العقل أصل الإنسان»؛ وطالما أنَّ الإنسان ذاتَه يقع في ما قبل التاريخ، ولا يزال حائراً في معرفة أصله وتحديد نسابته حتى اليوم، فإنَّ السؤال يبقى مفتوحاً على كل الاحتمالات. وما يهمّنا هنا، على عتبة آخر القرن العشرين، أن نحدّد مساحة الأجوبة التي يغطّيها هذا السيل من الكتب «الأصليّة» وهو يحاول الإجابة عن سؤال **أصل الإنسان**. وسنكتفي بنماذج.

ينطلق م. م. الحائري في تجميعه للأحاديث المتعلّقة بنعمة الحياة أو «طوبى الإسلام» من **عقلية التشفيع**، أو من العقل التخييلي الذي يتخطى التاريخ بواقعه التشريعي[3] وآليّاته السياسيّة، إلى عقل الرحمٰن أو عقلية الرحمة والاسترحام والترحيم. وهذا أفق مشروع، خصوصاً عندما يكون أفق الواقع التاريخي مسدوداً بقوّةٍ سلطانيّة، لا تترك أملاً لآمل. وبالتالي تشكّل «الطوبى» مخرجاً لجماعات مكتئبة، محاصرة في تاريخيتها، تأمل ولو بأحلام وتخيّلاتٍ، أن تخرج من مأزقها المأساوي، إذْ مع مولد مأساتها وُلد عقلٌ اعتقادي، طوباوي، يحاكم الواقع الماثل، باسم ما فوق الواقع الممثول. وتُبنى الطوبى على شجرة النبيّ، فتوضع الآخرة، مرآةً، فوق الدُّنيا، ويوضع التشفيع فوق كل تشريع: «إني شافع يوم القيامة لأربعة أصناف، ولو جاؤوا بذنوب أهل الدنيا:

---

(١) راجع: شمس الدين، محمد مهدي: العلمانية، بيروت، دار التوحيد الإسلامي، ١٩٨٠.
ـ النويهي، محمد: نحو ثورة في الفكر الديني، بيروت، دار الآداب و(طبعة خاصة).
ـ العلايلي، عبد الله: أين الخطأ، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٧٨.
ـ أركون، محمد: العلمنة والدين، دار الساقي، بيروت، ١٩٩٠.

(٢) الحائري، محمد مهدي: شجرة طوبى، بيروت، مؤسسة الأعلمي؛ ب. ت.

(٣) الخوري، فؤاد إسحق: إمامة الشهيد وإمامة البطل، بيروت، المنشورات الجامعية، ١٩٧٨.

ـ رجل نصر ذرّيتي

ـ ورجـل بذل ماله لذرّيتي عند المضيق

ـ ورجل سعى في قضاء حوائج ذريتي إذا طردوا أو شرّدوا

ـ ورجل أحبّ ذرّيتي باللسان والقلب»[١].

من الواضح أن هذا الحديث موضوع للدفاع عن أهل البيت، ذرية الرسول، المضطهدين في التاريخ. وأنّ ما يهمّنا هو كشف العقليّة المنتجة لهذا الخطاب الاعتقادي، الذي لا يخلو من بسيكولوجيا سياسيّة مؤثّرة في العامّة المقهورة، مؤثرة ولو مداورةً في مجرى التاريخ وتعبئة الناس لقلبه رأساً على عقب. إننا أمام أحلام جماعات مقهورة في التاريخ، وعقلُها ليس عقلاً سلطانياً بالفعل، بل هو يقرأ التاريخ بالمقلوب، من فوقه، من ورائه، من أمامه ـ لكنّه لا يقرأه من داخله مباشرةً. إنّه عقل محكوم بالتقيّة، يتوقّى السلطان، يتعامل معه بما قد يُسمّى «دبلوماسية الأحلام»: «فرأيتُ رسول الله (ص) في منامي وهو يقول: يا عبد الله أغثْتَ ملهوفاً من ولدي، فسألتُ الله أن يخلق على صورتك ملكاً يحجّ عنك كل عام إلى يوم القيامة، فإنْ شئت أن تحج وإن شئت أن لا تحج. هذا ثواب من ترك حجةً وأغاثَ بنفقةِ حجه ملهوفةً من بنات رسول الله»؛ «من آوى أحداً من ذرية نبيّه أو أشبعه أو كساه، أسكنه الله ورسوله مع نبيّه في الجنة؛ وإذا كـان على غـير ملّة الإسلام هـداه الله وبصّره حتى يُوفَّى أجره»[٢].

هذا الكلامُ الواضحُ، المخاطِبُ ضميرَ المؤمنين، يندرجُ في بنية معرفيّة اعتقاديّة، لا تترك مجالاً لمواصلة اللهو مع السلطان، بعيداً في التاريخ، خارج مأساة «أهل البيت العتيق». فإذا كان يوم الجمعة بكل احتفاليّته عند العرب قبل الإسلام ومعه، هو يوم عيد، يوم عـروبة جـامعة، ثم يـوم إسلام سياسي/ ديني جامع، يفيد منه السلطان ليخطبَ فيه باسمه ويُدعى لعزّه وبقائه، فإن هذا اليوم يرتدي معنىً طوباوياً مميّزاً: «عن الصادق، قال يا أبا يحيى: إن لنا في ليالي جمعة لشأناً من الشأن. قلتُ له جعلت فداك، وما ذاك الشأن؟ قال (ع): **يؤذن لأرواح الأنبياء الموتى وأرواح الأوصياء الموتى والوصي الذي بين ظهرانيكم**، يُعرج بها إلى السماء حتى توافي عرش ربها، فتطوف أسبوعاً وتصلي عند قائمة من قوائم العرش ركعتين، ثم تُردّ إلى الأبدان التي كانت فيهـا، فتصبح الأنبيـاء والأوصياء قـد أُعطوا سروراً، ويصبح الوصي الذي بين ظهرانيكم وقد زيـد في علمه مثـل جم الغفير». «إذا كـان يومُ الجمعة، نادت الطيرُ الطيرَ، والوحشُ الوحشَ، والسّباعُ السباعَ، سلام عليكم هذا يوم صالح»[٣]. إنه يوم عيد، بمعنى العود من التّرَح إلى الفرح، من الموت إلى الحياة، من اللاتاريخ إلى التاريخ. وهو بالتالي «يوم سرور الخلق كلهم»[٤].

بعد «أهل البيت» و «يوم الجمعة»، تبرز قدسيّةُ المكان الذي يظهر منه «قائم آل محمد»: «فيجعل

---

(١) م. م. الحائري: المصدر السابق، ج ١، ص ٨.

(٢) المصدر السابق، ج ١، ص ٩.

(٣) المصدر السابق، ج ١، ص ص ١٥ ـ ١٦؛ ١٧.

(٤) الموضع نفسه.

الله قُم وأهلها قائمين مقام الحجة [. . .] ثم يظهرُ القائم ويصير سبباً لنقمة الله وسخطه على العباد [. . .]. وسميت البلدة قم لأنَّ أهلها يجتمعون مع قائم آل محمد [. . .] وهي التي دفنت فيها فاطمة [السيدة المعصومة، أخت الإمام عليّ الرضا]»[1]. ويوضح م. م. الحائري معنى بناء الأماكن المقدّسة، نقلاً عن الصادق: «إن لله حَرَماً وهو مكّة، وإن للرسول حرماً وهو المدينة، وإن لأمير المؤمنين حرماً وهو الكوفة، وإن لنا حرماً وهو بلدة قم، وستُدفن فيها امرأة من أولادي تسمى فاطمة، فمن زارها وجبت له الجنّة وهي المعروفة بمعصومة بنت موسى بن جعفر»[2]. هذه الأماكن المقدّسة إسلامياً وشيعياً، ليست مرجعيّات العقل السياسي التاريخي ولا مراكز القرار السلطاني. إنها مواقع عبادة وشفاعات، ومرجعيّات اعتقادية تعلو التاريخ المُعاش، وتخاطبه من وراء أرواح مقهورة. إلاّ أنَّ هذه الأرواح تهيم وتقيم في فضاء الاعتقاد، لا سيما أرواح الأنبياء والأوصياء والأولياء والأتقياء. والعالم الإسلامي مسكون بهذه الأرواح التي لا تغيب عن المنظور، إلاّ لكي تفعل فعلها في المستور: «حكي أنّ من حب زليخا ليوسف أنّها فَصِدَتْ يوماً، فارتسم من دمها على الأرض: «يوسف، يوسف»»[3].

«وخلق الله الخيل من ريح الجنوب». العزُّ في نواصي الخيل والذل في أذناب البقر. لماذا؟

لأن الله أوحى إلى إسماعيل [الذي يسمع الله][4]: «أن اخرجْ وادعُ بذلك الكنز، فصعد على الجبل ودعا الله عز وجل بدعاء علّمه جبرائيل؛ فلم يبقَ فَرَسٌ بأرض العرب إلاّ أجابته وأمكنته من نواصيها وتذلّلت له، فركب إسماعيل على فرس منها»[5]. وهذا «الذي يسمع» - سامع الله - هو جدّ العرب، وميراثه الخيل (التي تتخايل في مشيها) أو الجواد (لأنّه يجود بنفسه) أو الفرس (لأنها تفترس الأرضَ أو لفراستها، كأنّها في آخر درجة الحيوانية وأول درجة الإنسانية) أو الحصان (من الحصانة والمناعة). وكان للصادق طفل يدعى إسحق (الذي يضحك)، فقال لإحدى أزواجه: «يا أم إسحق، لا ترضعيه من ثدي واحد، وارضعيه من كليهما، يكُنْ أحدهما طعاماً والآخر شراباً»[6]. ومن حقوق الولد إذا كان ذكراً، الختان: «اختتنوا أولادكم يوم السابع يطهروا، وإنَّ الأرض تضجُّ إلى الله من بول الأغلف»[7]. وفي رواية «أن الله يدفع إلى إبراهيم وسارة (لماذا سارة لا هاجر؟ لا كلتاهما معاً؟) أطفال المؤمنين يغذونهم بشجرة في الجنة لها أخلافٌ كأخلاف البقر في قصر من درة»[8]. هل معنى ذلك أن هذه الرواية من «الإسرائيليّات»؟

قال الله: «عبدي أطعني حتى أجعلك مثلي أقول للشيء كنْ فيكون.
تقول للشيء كنْ فيكون».

---

(1) الحائري، شجرة طوبى، ج1، ص 20.
(2) المصدر السابق، ج 1، ص 21.
(3) الموضع نفسه.
(4) عبّودي، هـ. س.: معجم الحضارات السامية (انظر اسماعيل وإسحق)، طرابلس/ لبنان، جرّوس برس، ط 1، 1988.
(5) الحائري. م. م.: شجرة طوبى، ج 1، ص 26.
(6) المصدر السابق، ج 1، ص 27.
(7) المصدر السابق، ج 1، ص 29.
(8) المصدر السابق، ج 1، ص ص 30، 32، 33، 47، 48، 49، 50.

«وعلّمناه منطقَ الطير من الكرامات»
«ورث أئمتنا عليهم السلام [. . .] العلم بمنطق الطيور»(١).
«الدراج أحد الطيور التي تلعن مبغضي علي [وكذلك] القنابر».
«وأيضاً من الطيور التي تلعن قتلة الحسين الحمام الراعبيّة»(٢).
«إن المعجزة خرق العادة»(٣).

ومن ألقاب علي بن أبي طالب: الساقي، لأن منصب السقاية في يوم القيامة مخصوص به:

«ساقي المؤمنين بالكأس من حوض الرسول المكين»(٤). قارن بولاية السقاية في مكة.

«فما رأيت شيئاً أحسن من تلك الخمر بين اللبن والماء».
«ورأيت حافتيه [النهر] عليها أشجار فيهن حوريّات معلّقات. . .».
«فنظرت في الكأس فإذا فيه ثلاثة ألوان من الشّراب»(٥).
«إن المؤمن إذا توفي صارت روحه إلى هذا النهر ورعت في رياضه وشربت من شرابه».
«وإن عدونا إذا توفي صارت روحه إلى وادي برهوت فأخلدت في عذابه، وأطعمت من زقومه وأسقيت من حميمه»(٦).

حلم ـ «ثم قبض النبي على زنده [الدمشقي] بيده، وقال: أنت الشاتم لعليّ بن أبي طالب؟ فقال: نعم. قال: اللهم امسخه وامحقه وانتقم منه، فتحوّل من ساعته كلباً، ورُدَّ إلى البيت كما كان. وصعد النبيُّ ومَنْ معه إلى السماء، فانتبهتُ فَزِعاً مرعوباً، وأمرت بإخراجه فإذا هو كلب. . .»(٧).

حلم ـ «. . وأنا صلّيتُ هذه الساعة بالمدينة، وخرجت أريد المنزل، فلما وصلت منزلي ودخلت واضطجعت، إذْ أتاني آتٍ في منامي وقال لي يا علي: إن سلمان قد قضى نحبه. فركبت بغلتي وأخذتُ ما يصلح للموتى. فجعلت أسيرُ، وقرّبَ الله لي البعيد حتى وصلت كما ترى. فلما تمَّ كلامه، غاب عنهم، فلم يدروا إلى السماء صعد أم إلى الأرض نزل. فأتى المدينة والمنادي ينادي لصلاة المغرب، فحضر عليّ عندهم في المسجد.

«وعن زاذان خادم سلمان، قال: جاء أمير المؤمنين ليغسل سلمان، فرفع الشملة عن وجهه، فتبسم سلمان وهمَّ أن يقعد؛ فقال أمير المؤمنين: عُدْ إلى موتكَ فعاد»(٨).

ـ «مَنْ أراد أن ينظر زهد عيسى فلينظرْ إلى أبي ذر»(٩).

---

(١) الموضع نفسه.
(٢) الموضع نفسه.
(٣) الموضع نفسه.
(٤) الموضع نفسه.
(٥) الموضع نفسه.
(٦) الموضع نفسه.
(٧) المصدر السابق، ج١، ص ٥٥.
(٨) المصدر نفسه، ص ٦٦.
(٩) المصدر نفسه، ص ٦٧.

القيامة ـ «إذا كان يوم القيامة، ينادي المنادي: أين حواريّو محمد المصطفى؟ فيقوم سلمان وأبو ذر والمقداد وعمّار.

* ثم ينادي المنادي: أين حواريّو علي بن أبي طالب؟ فيقوم ميثم التمار ومحمد بن أبي بكر، وعمرو بن حُمق الخزاعي وأويس القرني...»[1].

* «كان أمير المؤمنين يخرج من الجامع بالكوفة، فيجلس عند ميثم التمار فيحادثه. فقال له ذات يوم: ألا أبشّرك يا ميثم؟ فقال: بماذا يا أمير المؤمنين؟ قال بأنك تموت مصلوباً...».

«فوالله ما أخبرني إلّا عن النبيّ، عن جبرائيل، عن الله»[2].

□ أول رأس مقطوع في الإسلام

* «فطعن [عمرو بن حمق الخزاعي] تسع طعنات، فمات في الأولى منها أو في الثانية، وبُعث برأسه إلى معاوية، فكان رأسه أول رأس حمل في الإسلام على رأس رمح وأهدي به إلى معاوية. وأعظم من ذلك حمل رأس الحسين إلى الشام على رأس رمح طويل، إلى يزيد بن معاوية...»[3].

* من علي لعمرو بن حمق الخزاعي: «... وامسح بيدك على وركيه فإن الله تعالى يمسح ما به وينهض قائماً فيتبعك وتمر برجل أعمى [...] وامسح بيدك على عينيه فإنّ الله عز وجل يعيده بصيراً فيتبعك...»[4].

□ خروج من قبر

* وممن دخل في مذهب الكيسانية (القائلة إن المهدي هو محمد بن الحنفيّة)، السيد إسماعيل الحميري. «ولم يزل على هذه العقيدة حتى بصره الصادق (ع)، وذلك أنّ في مجلس الصادق ذُكر السيد إسماعيل الحميري، فقال: السيد كافر. فبلغه ذلك، فجاء عنده، وقال: أنا كافر مع شدّة حبي لكم ومعاداتي لعدوكم؟ قال: وما ينفعك وأنتَ كافرٌ بحجة الدهر وحجة الزمان؟ ثم أخذ بيده وأدخله بيتاً، فإذا في البيت قَبْرٌ، فصلّى ركعتين؛ ثم ضرب بيده على القبر فانشقّ، وخرج شخصٌ ينفضُ التراب عن رأسه ولحيته. فقال له الصادق: مَنْ أنت؟ قال: أنا محمّد بن علي، المسمى بابن الحنفيّة. قال: فمن أنا؟ قال: جعفر بن محمد حجة الدهر والزمان. فتاب السيّد من ساعته على يد الإمام»[5].

* «... والله لو بقي في غيبته ما بقي نوح في قومه، لم يخرج من الدنيا حتى يخرج ويملأ الأرض قسطاً وعدلاً كما مُلئت جوراً وظلماً»[6].

* «... ما لهم، خذلهم الله، ضيّعوا الكتاب وخالفوا الحق وعطّلوا السنن وعاندوا العترة

---

(١) م. ن، ج ١، ص ٦٩.
(٢) م. ن، ج ١، ص ٧٠.
(٣) م. ن، ج ١، ص ٧٢.
(٤) م. ن، ج ١، ص ٧٤.
(٥) م. ن، ج ١، ص ١٠٢.
(٦) الموضع نفسه.

وآذوهم وسفكوا دماءهم، كل ذلك حرصاً على الدنيا وحباً منهم الرياسة والسلطنة كخلفاء بني أميّة وبني العبّاس وغيرهم. . »[1].

□ تطويل الزمان

* « . . . يملك القائم سبع سنين، تطول له الأيام حتى تكون السنة من سنينه مقدار عشر سنين من سنينكم، فتكون سنو ملكه سبعين سنة من سنينكم هذه. فقيل له يا ابن رسول الله: فكيف تطول السنون؟ قال: يأمر الله الفلك باللبوث وقلّة الحركة، فتطول الأيام. . ».

* «إن يوم عاشوراء طال حتى بلغ سبعين ساعة»[2].

□ ظهوره بمكة

«وكأني به قائماً بين الركن والمقام ويسند ظهره إلى الحرم ويمد يده فتُرى بيضاء من غير سوء. فيقول: هذه يد الله وأمر الله وعن الله. فيكون أول مَنْ يقبّل يده جبرائيل ويبايعه، ثم يضع رجلاً على بيت الله الحرام، ورجلاً على بيت المقدس، وينادي بصوت طلق زلق تسمعه الخلائق: أتى أمر الله. . . هذا مهدي آل محمد. . . فتبايعه الملائكة أولاً ثم نجباءُ الجن ثم النقباء. . . »[3].

* «وإذا خرج من مكة ينادي مناديه: ألا لا يحملن أحدٌ طعاماً ولا شراباً. وحمل معه حجر موسى بن عمران، وهو وقر بعير؛ فلا ينزل منزلاً إلّا انفجرت منه عيون. فمن كان جائعاً شبع، ومَنْ كان ظمآناً روي ورويت دوابهم. . . فيحكم بحكم داوود يعني لا يحتاج إلى بيّنة يعلمه الله، فيحكم بعلمه ويقتل الشيخ الزاني ويقتل مانع الزكاة ويورث الأخ أخاه في الأظلّة. . . ويفتح قسطنطينية والصين وجبال ديلم. . . ويعمر الرجل في ملكه حتى يولد له ألفُ ذكر لا يولد فيهم أنثى. . . »[4]

□ مولد محمد

ومن المهدي محمد بن الحسن، إلى النبيّ محمّد تجديدٌ إعجازي: (شجرة طوبى، ج ٢): قراءة خيالية في صحف مخيولة ـ صحف دانيال، مثلاً ـ، وقارىء يهمّه الابتكار الشخصي، كأنّه يبني لنفسه تاريخ خيالات، مقابل تاريخ وقائع وأحداث. وعلّة ذلك أن الإنجاز التاريخي لا يرضيه ولا يكفيه، فيؤلف لنفسه تاريخاً إعجازياً، يعجّز به نفسه، يعلّيها فوق الكل، بحجة أنها تقرأ ما لا نقرأ، وتكتب ما لا نكتب، وتعلم ما لا نعلم. وبالتالي أليس العقل الاعجازي هو لون من ألوان الرغبة في الانفصال بالرؤى أو بالأحلام، عمّا هو إنساني، والتحاق بما هو لاتاريخي، ميتاتاريخي / فيزيقي؟ مولد أحمد حدث تاريخي، إنجاز بشري، وحدث ميتاتاريخي وإعجاز إلهي. في مستوى الطوبى، العقل الطوباوي، يُغيِّبُ التاريخُ كلّياً، وتتكاثر أسماء الشخص الواحد (محمد، أحمد، محمود) وألقابه وصفاته، ومعها تتكاثر المعجزات: « . . . وما بقي يومئذٍ في الأرض دابّة تدبُّ ولا طائر يطير إلّا علم بمولده. ولقد بُني في الجنة ليلة مولده:

---

(١) م. ن، ج ١، ص ١٠٦.
(٢) م. ن، ج ١، ص ١٥٦.
(٣) الموضع نفسه.
(٤) م. ن، ج ١، ص ص ١٥٧-١٥٨.

ـ سبعون ألف قصر من ياقوت أحمر؛

ـ وسبعون ألف قصر من لؤلؤ رطيب، فقيل هذه قصور الولادة ونجدت الجنان

وقيل لها اهتزي وتزيّني
فإن نبيّ أوليائك قد ولد،
فضحكت الجنة يومئذٍ
فهي ضاحكة إلى يوم القيامة.

ـ وبلغني أن حوتاً من حيتان البحر يُقال له طهموس، وهو سيّد الحيتان،

له سبعمئة ألف ذَنَب
يمشي على ظهره سبعمئة ألف ثور،
الواحد منها أكبرُ من الدُّنيا،
لكل ثور سبعمئة ألف قرن من زمرد أخضر،
لا يشعر بها؛
اضطرب الحوت بمولده»[١].

ـ «ولقد بلغني أن الكوثر اضطرب في الجنة واهتزَّ

فرمى بسبعمئة ألف قصر من قصور الدرّ والياقوت نثاراً لمولد محمّد»[٢].

ـ «ونجد في الكتب أنَّ عترته خير الناس بعده»[٣] (عترته ولد فاطمة).

ـ «وفيه لما كانت ليلة ولد فيها رسول الله، ارتجس فيها إيوانُ كسرى،

وسقطت منه أربعة عشر شرفة

. . . وقالت قريش هذه قيامة الساعة»[٤].

ـ قال عبد المطلب «فرأيتُ ليلةً في منامي أنَّه خرج من منخر عبد الله (والد النبي) طائرٌ أبيض فطار حتى بلغ المشرق والمغرب، ثم رجع راجعاً حتى سقط على سطح الكعبة، فسجدت له قريش»[٥].

ـ وبعد «جراحة إلهية»، سبقت الإشارة إليها، قال الجرّاحُ الإلهي: «حشوتُ قلبك إيماناً وعلماً وحلماً ويقيناً وعقلاً وشجاعة»[٦].

□ **النبي والذئب**

«وكان لرسول الله، أخوة من الرضاعة يخرجون بالنهار إلى الرعاية، فرجعوا ذات ليلة إلى الحيّ

(١) م. ن، ج ٢، ص ٢.
(٢) م. ن، ج ٢، ص ٣.
(٣) الموضع نفسه.
(٤) الموضع نفسه.
(٥) م. ن، ج٢، ص ٤.
(٦) الموضع نفسه.

مغمومين وقالوا لحليمة: جاءنا اليوم ذئبٌ وأخذ شاتين وذهب بهما. فقالت حليمة: لا تغتموا، فإن الله يعوّضنا عنهما أضعافاً مضاعفة؛ فسمع النبيّ فقال: إني أسترجعهما غداً من الذئب بقدرة الله تعالى. فلما أصبح أخوته حملوه معهم إلى ذلك المكان الذي أخذ فيه الذئب الشاتين. فنزل النبي ودعا الله تعالى فأوحى الله تعالى إلى الذئب أن يردّهما كما كانتا، وكان الذئب قد وكّل بهما راعياً إلى الصباح، فردَّهما، وقال: يا محمد اعذرني فإني لا أعلم أنهما لك»[1].

* «فما اعتذار ذئاب أهل العراق إذا سألهم رسول الله عن وديعته وفلذة كبده الحسين»[2]؟

* «فواعجباه الذئابُ تأبى أن تتناول لحوم الأنبياء وذئاب أهل الكوفة قطعوا أعضاء الحسين»[3].

□ **مولد علي**

- «... هتف بي هاتف: يا فاطمة سمّيه عليًّا، فهو عليّ، والله العلي الأعلى يقول: إني شققت اسمه من إسمي وأدّبته بأدبي وأوقفته على غامض علمي وهو الذي يكسر الأصنام في بيتي، وهو الذي يؤذّن فوق ظهر بيتي ويقدّسني ويمجّدني، فطوبى لمن أحبَّه وأطاعه...»[4].

* «قال رسول الله: إن الله عز وجل خلقني وعليّاً من نور واحد،
إنا كنا في صلب آدم نسبّح الله عز وجل،
ثم نُقلنا إلى أصلاب الرجال وأرحام النساء،
يُسمع تسبيحنا في الظُّهور والبُطون،
في كل عهد وعصر إلى عبد المطلب؛
وإن نورنا كان يظهر في وجوه آبائنا وأمهاتنا حتى يتبينَّ،
وأسماءنا مخطوطة بالنور على جباههم؛
ثم افترق نورُنا، فصار نصفه في عبد الله
ونصفه في أبي طالب عمي...»[5].

* «... ثم قرأ القرآنَ الذي أنزل الله عليّ من أوله إلى آخره، فوجدته يحفظ كحفظي له الساعة، من غير أن أسمع منه، له، آية. ثم خاطبني بما يخاطب الأنبياءُ الأوصياءُ...»[6].

- «سُئل ابن عبّاس: لم كنّى رسولُ الله علياً، أبا تراب؟ قال: لأنه صاحب الأرض وحجة الله على أهلها بعده، وبه بقاؤها وإليه سكونها»[7].

- «لعليّ في كتاب الله ثلاثمئة إسم، وأما في الأخبار فالله أعلم بذلك.

---

(1) م. ن، ج ٢، ص ٦.
(2) الموضع نفسه.
(3) الموضع نفسه.
(4) م. ن، ج ٢، ص ١٠.
(5) م. ن، ج ٢، ص ١١.
(6) م. ن، ج ٢، ص ١٢.
(7) الموضع نفسه.

يسمّيه أهل السماء شمساطيل وفي الأرض حمحائيل،
وعلى اللوح قنسوم وعلى القلم منسوم
وعلى العرش معين وعند رضوان أمين
وعند حور العين أصب وفي صحف ابراهيم خربيل
والعبرانيّة لقياطيس وبالسريانية شروحيل
وفي التوراة إيليا وفي الزبور آريا
وفي الإنجيل بريا وفي الصحف حجر العين
وفي القرآن عليّاً وعند النبي (ص) ناصرا
وعند العرب مليّا وعند الهند كبكوا
وعند الروم بطريس وعند الأرمن فريق
وعند الروم فيروق وعند الفرس فيروز
وعند الفلاسفة يوشع وعند الشياطين مدمر
وعند المشركين الموت الأحمر وعند المؤمنين السحابة البيضاء
وعند والده حرب وقيل ظهير
وعند أمه حيدرة وقيل أسد
وعند ظئره ميمون وعند الله علي» [١].

* «إن يوم الغدير في السماء أشهرُ منه في الأرض» «وهو اليوم الذي نصب رسول الله عليّاً علماً للناس ونادى له بالولاية»[٢].

○ نعمة الله: «النعمة ولاية أمير المؤمنين يعرفونها يوم الغدير وينكرونها يوم السقيفة»[٣].
○ أمر ولاية علي من عند الله لا من عند النبيّ.
○ ما قام ديني ولا استقام إلا بشيئين مال خديجة وسيف علي. (السلطة).

□ □ □

وبعد، هل نجانبُ الحقيقة إذا افترضنا أنَّ الهدف الأخير لكل هذا الخطاب الميثولوجي أو هذه العِقادة الشيعية، هو هدف سياسي: استرداد السلطة الموعودة أو الموهومة؟ وأن الاعتقاد بظهور المهدي، والاستقواء بالإلهي والاعجازي، هو تبشير متواصل بإعادة فتح العالم والهيمنة عليه سياسياً؟

□ إن علي اليزدي الحائري (نسبة إلى حائر في العراق، المتوفى سنة ١٣٣٣ هـ) لا يكتفي، كما ورد في شجرة طوبى، بإشارات ميثولوجية إلى شجرة محمد/علي، شجرة الله أو النعمة الإلهية، النبوّة/ الإمامة، بل يسعى إلى «إلزام الناصب»[٤] أي إكراه الخصم التاريخي/ السياسي للشيعة على

(١) م. ن، ج ٢، ص ص ١٣-١٤.
(٢) الموضع نفسه.
(٣) م. ن، ج ٢، ص ١٥.
(٤) الحائري، علي اليزدي: إلزام الناصب في إثبات حجّة الإمام الغائب، جزءان، بيروت، مؤسسة الأعلمي، ط ٥، ١٩٨٤.

الاعتراف بسلطة ميتاتاريخية، فوق كل سلطان. فيبني خطابه الميثولوجي السياسي على سلسلة مصادرات (روايات، أحاديث، أقوال منسوبة):

○ الإمامة في الأعقاب ولا تعود في أخ ولا عم إلا للحسن والحسين.

لا يدخل البلوغ في الإمامة، ولا يضرّها صِغَرُ السّن[١].

○ لو كان الناس رجلين لكان أحدهما الإمام. × . آخر مَنْ يموت الإمام لئلا يحتجّ أحدٌ على الله[٢]. لا تخلو الأرض من قائم بحجة الله، إما ظاهر مشهور وإما خائف مغمور، لئلا تبطل حجج الله وبيّناته. لو بقيت الأرض بغير إمام لساخت.

لو أنَّ الإمام رُفع من الأرض ساعةً لماجت بأهلها كما يموج البحر بأهله[٣].

○ الإمام محدث (عجيبة)، يعرف الأمور العظام؛ له علمُ صانع الحَدَث، صائع الوقائع والتاريخ. أُعطي علم ما كان، ما يكون، وما هو كائن حتى تقوم الساعة. العلم هذا: تنزيل ووراثة من رسول الله. تنزيل بواسطة (جبرائيل/ الخيال/ الآية) وبلا واسطة (الأرواح المعراجيّة).

علم النبي	: هو «علم جميع النبيّين وعلم ما كان وما هو كائن إلى قيام الساعة[٤]»..
↓	
علم الإمام	: يقول عليّ «والذي نفسي بيده إني لأعلم علم النبي وعلم ما كان وعلم ما هو كائن فيما بيني وبين قيام الساعة».

يقول الحسين «إني لأعلم ما في السموات والأرض وما في الجنّة والنّار، وما كان وما يكون إلى أن تقوم الساعة».

□ **أهل الكساء** (محمد/ علي/ فاطمة/ الحسن/ الحسين) هم كلمة التقوى.

«ليس يغيب عنّا مؤمن في شرق الأرض ولا غربها»[٥].

«إن الله خلق الأرواح قبل الأبدان بألفي عام، ثم عرض علينا المحبّ لنا، فوالله ما رأيتُ روحك فيمن عُرض علينا، فأين كنتَ؟» (حديث منسوب لعلي مع شخص ادّعى محبّتهم. ن.، ج١، ص ١٣)[٦].

«أبو عبد الله الحسين يتكلم بكلام ليس بالعربيّة، فتوهّمنا أنه بالسريانية». دعاء بالسريانية. لماذا؟ هل كان الحسين يعرف السريانية تاريخيًّا؟ هنا يتكلم ما فوق التاريخ: «فلا والله ما رأينا قساً ولا جاثليقاً(*) أفصح لهجةً منه»[٧].

هذا بعض من أثر الإسرائيليات في الخطاب الميثولوجي السياسي الشيعي، ولا سيما

(١) م. ن، ج ١، ص ٤.
(٢) م. ن، ج ١، ص ٥.
(٣) م. ن، ج ١، ص ٦.
(٤) م. ن، ج ١، ص ١١.
(٥) م. ن، ج ١، ص ص ١٢ ـ ١٤.
(٦) الموضع نفسه.
(٧) الموضع نفسه.
(*) Catholicos.

الخطاب الدعوي، المهدوي/ الرسالي، حيث تنسب الروايات إلى النبي وعليّ قراءة العبرانية تارة والسريانية تارة، مع أنَّ هذا الأمر لم يُعرف عنهما تاريخيًا. فهل المقصود من ذلك النَّيْلُ من عروبة محمّد وعليّ، نسباً ولساناً؟ والدّس والتوهيم حول التشيّع وإمكان تعلّقه بنصرانية قديمة أو يهودية ما؟ في إشارة إلى الجفر، على هامش حديث عن ألواح موسى المكتوبة **بالعبرانية**، يروي ع. ي. الحائري: «علّمه الله كل شيء فيها؛ فأمره رسول الله أن ينسخها في جلد شاة وهو الجفر، وفيه علم الأولين والآخرين، وهو عندنا؛ والألواح وعصا موسى عندنا. ونحن ورثنا النبي»[1]. فهل أصل الجفر عبراني؟ يُنسب إلى الإمام الحسين إن «الجفر هو جلد ثور مملوء علماً»[2]. وكلام حائريّ على **مصحف فاطمة**، الجامعة أو الصحيفة. «مثل السلاح فينا كمثل التابوت في بني إسرائيل... ومَنْ صار إليه السّلاح منا أوتي الإمامة» (ج ١، ص١٧)؛ «وأينما دار السلاح فينا دار العلم»[3]

* الكافي، عن أبي عبد الله: «أن فاطمة سلام الله عليها مكثت بعد رسول الله ٧٠ يوماً، كان دخلها حزن شديد على أبيها، وكان جبرائيل يأتيها ويحسن عزاءها على أبيها ويطيّب نفسها ويخبرها عن أبيها، ويخبرها بما يكون بعدها في ذرّيتها، فكان عليّ يكتب ذلك؛ فهذا مصحف فاطمة»[4].

إن النبوّة رمانة من الجنة الإلهية وقف على محمّد وحده، والعلم رمانة ثانية «فلقها رسول الله نصفين، فأعطاه (لعلي) نصفها وأخذ رسول الله نصفها، ثم قال أنتَ شريكي فيه؛ فلم يعلم، والله، رسول الله حرفاً مما علمه الله إلاّ وقد علّمه علياً، ثم انتهى العلمُ إلينا»[5]. الكافي عن أبي جعفر: «قال إن اسم الله الأعظم على ٧٣ حرفاً... ونحن عندنا ٧٢ حرفاً وحرف عند الله تعالى، استأثر به في علم الغيب»[6].

* «إن قوماً يزعمون أنكم آلهة... وعندنا قوم يزعمون أنكم رسل يقرأون علينا بذلك قرآناً»[7].

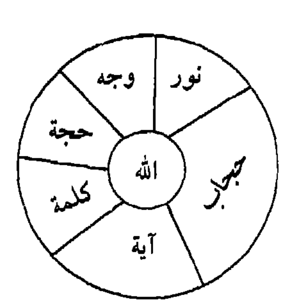
* «نحن خزّان علم الله، نحن تراجمة أمر الله، نحن قوامون معصومون...».

الكل روح: روح الله، روح الأنبياء، روح الأوصياء، روح الأتقياء:

للنبي: ٥ أرواح	للأنبياء والأوصياء: ٥ حدود	للشيعة أرواح
١ـ روح الحياة: فيه دبّ ودرج ٢ـ روح القوّة: فيه نهض وجاهد ٣ـ روح الشهوة: فيه أكل وشرب ونكح ٤ـ روح الإيمان: فيه أمن وعدل ٥ـ روح القدس: النبوّة.	١ـ روح القدس ٢ـ روح الإيمان ٣ـ روح الحياة ٤ـ روح القوة ٥ـ روح الشهوة	«تخرج من أبدانهم فيؤتى بها إلى العرش، ثم تُرجع إلينا لا تختلط بأرواح الآخرين، فلذلك يقع حبنا في قلوبهم لا يختلط معه حب غيرنا»[8].

(١) م. ن، ج ١، ص ١٥.
(٢) م. ن، ج ١، ص ١٨.
(٣) الموضع نفسه.
(٤) الموضع نفسه.
(٥) م. ن، ج ١، ص ١٩.
(٦) الموضع نفسه.
(٧) الموضع نفسه.
(٨) م. ن، ج ١، ص ١١١.

في هذا العالم الروحي تنتظم الألوهة والنبوّة والإمامة «فإذا قُبض النبيُّ انتقل روح القدس (قارن بمفهوم Saint Esprit في المسيحية) فصار إلى الإمام. وروح القدس لا ينام ولا يغفل ولا يلهو ولا يزهو [. . .] وروح القدس كان يرى به»[1]: «لم ينزل على محمد كتاب مختوم إلّا الوصيّة»[2]، أي وضع سلسلة الحق الإلهي في السلالة، فالإمامة عهد معهود من الله؛ وللإمام جوامعُ الصفات: أعلم، أحكم، أتقى، أحلم، أشجع ،أسخى، أعبد الناس. ويمكن ترسيم معاني حجته بالنسبة إلى الله، فيما يلي:



والإمام المؤيد بروح القدس «بينه وبين الله عز وجل عمود من نور يرى فيه أعمال العباد، وكلما احتاج إليه لدلالة أطلع عليه؛ ويُبسط فيعلم، ويُقبض عنه فلا يعلم»[3].

وهذه صورة اعتقادية نموذجية للإمام المطلق:

«يولد مختوناً فيكون مطهّراً،

ويرى من خلفه كما يرى من بين يديه ولا يكون له ظل؛

وإذا وقع إلى الأرض من بطن أمه وقع على راحتيه رافعاً صوته بالشهادتين،

ولا يحتلم، وتنام عيناهُ ولا ينام قلبه ويكون محدثاً؛

ويستوي عليه درعُ رسول الله،

لا يُرى له بول ولا غائط لأنَّ الله عز وجل قد وكّل الأرض بابتلاع ما يخرج منه

وتكون رائحته أطيب من رائحة المسك. . .

ويكون دعاؤه مستجاباً حتى أنّه لو دعى على صخرة لانشقت نصفين؛

ويكون عنده سلاح رسول الله وسيفه ذو الفقار

وتكون عنده صحيفة فيها أسماء شيعتهم إلى يوم القيامة،

---

(١) م. ن، ج ١ ص‌ص ٢٠ - ٢١.

(٢) الموضع نفسه.

(٣) م. ن، ج ١، ص ٢٤.

وصحيفة فيها أسماء أعدائهم إلى يوم القيامة،
وتكون عنده الجامعة. . .
ويكون عنده الجفر الأكبر والجفر الأصغر. . . فيهما جميع العلوم. . .
ويكون عنده مصحف فاطمة عليها السلام»[1].

□□□

تاريخياً «جميع الأئمة الأحد عشر بعد النبيّ قتلوا، منهم بالسيف [. . .] أمير المؤمنين علي والحسين، والباقون قتلوا بالسم» أما المهدي فلم «يمت ولم يُقتل».

فالإمامة عصمة، ولاية، هداية وسلطنة؛ وهي علامة الوحدانية الكبرى: أمر الأئمة بين الكاف والنون، بل هم الكاف والنّون (فعل الأمر الإلهي: كن). والإمام عالم بالسياسة، قائم بالرياسة، مُفترض الطاعة إلى يوم الساعة. وفي الخطاب الميثولوجي السياسي يُصوِّر الإمام كأنه:

بشر ملكي (ملكيّ الذات)
جسد سماوي (إلهيّ الصفات)
أمر إلهي (زائد الحسنات)
وروح قدسي (عالم بالمغيبات)

«وإن العرش لم يستقر حتى كُتب عليه بالنور: لا إله إلاّ الله، محمد رسول الله، عليّ ولي الله»[2]. قال الإمام علي: «معرفتي بالنورانية معرفة الله عز وجل ومعرفة الله عز وجل معرفتي بالنورانية وهو الدين الخالص، دين القيّمة. . . دين الحنفية المحمدية السمحة». فالنبوة قصر مشيد، وولاية علي بئر معطّلة، عطّلوها وجحدوها، «ومَنْ لم يقر بولايتي لم ينفعه الإقرار بنبوّة محمّد (ص)»[3] أهذا قلب للتاريخ وقراءته مقلوباً في عِقادة مُحبطة؟ هنا يُبنى تأويل على تنزيل، وينفتح باب اجتهاد مخيالي، يخرج البشر من تاريخهم، إلى لاتاريخ:

تأويل حديث «أنا من عليّ وعلي مني»:

* محمد الناطق وأنا الصامت
* محمد المنذر وأنا الهادي
* محمد صاحب الجمع وصرت أنا صاحب النشر
* محمد صاحب الجنة وأنا صاحب النار وأنا صاحب اللوح المحفوظ
* صار محمد صاحبَ الدلالات وصرت أنا صاحب المعجزات والآيات
* صار محمد خاتم النبيين وصرت أنا خاتم الوصيّين
* وصار محمد صاحب الدعوة وصرت أنا صاحب السيف.

□ تتجلى سلطانية الأنا، (Egocratie)، وتعتمد نواة مركزية لنشوء «النحن»، فيتماهى الإمام

(١) م. ن، ج١، ص ٢٤.
(٢) م. ن، ج ١، ص ص ٣٠-٣٢.
(٣) الموضع نفسه.

بالنبي كلّياً، وبالإمام المعصوم يتماهى أوصياؤهُ، وبهؤلاء يتماهى شيعتهم: «أنا محمد ومحمد أنا»؛ «أنا أُحيي وأُميت بإذن ربي»[1]: «كلّنا واحد: أولنا محمد وآخرنا محمد وأوسطنا محمد وكلّنا محمد (. . .) ونحن إذا شئنا شاء الله. وإذا كرهنا كره الله»[2]. هنا الجزء هو الكل الإلهي، والكل هو الجزء «والويل لمن أنكر فضلنا وخصوصيّتنا». ففي تلوين ميثولوجي يشبه ما نسميه «نشيد الأنا المطلق»، نقرأ عند ع. ي. الحائري[3]:

«أنا حجة الله عز وجل
أنا الذي حملتُ نوحاً في السفينة بأمر ربي
وأنا الذي أخرجت يونس من بطن الحوت بأمر ربي
وأنا الذي جاوزت بموسى بن عمران البحر بأمر ربي
وأنا الذي أخرجت ابراهيم[3] من النار بأمر ربي
وأنا الذي أجريتُ أنهارها وفجّرت عيونها بإذن ربي
وأنا عذابُ يوم الظلمة
وأنا الخضر معلم موسى
وأنا معلم سليمان بن داوود
وأنا ذو القرنين
وأنا محمد ومحمد أنا. وأنا من محمد ومحمد مني».

والأئمة كلهم: آيات الله، دلائله، حججه، خلفاؤه، أمناؤه، وجهه، عينه، لسانه. وهم يعلمون «علم الإسم الأعظم» ويملكون «خيط الله» المنزل على النبيّ بواسطة جبريل، يهزون به الكون ويزلزلونه متى شاؤوا. لولاهم لم يكن الكون، «واخترعنا الله من نور ذاته ولا يُقاس بنا بشر» «وقولوا: أثقفنا أعلم بما قالوا»[4]. الأئمة هم آيات الله، ولاتُه؛ والولاية خصوصيتها المعرفة. فما هذه المعرفة؟

«المعرفة إثبات التوحيد أولاً
ثم معرفة المعاني ثانياً
ثم معرفة الأبواب ثالثاً
ثم معرفة الإمام رابعاً
ثم معرفة الأركان خامساً
ثم معرفة النقباء سادساً
ثم معرفة النجباء سابعاً»[5]

---

(١) م. ن، ج ١، ص ٣٥.
(٢) الموضع نفسه.
(٣) م. ن، ج ١، ص ٣٤.
(٤) م. ن، ج ١، ص ٤٠.
(٥) م. ن، ج ١، ص ٤١.

أ) **معرفة الواحد**: إثبات التوحيد بـ معرفة الله الذي لا تدركه الأبصار، والذي ليس كمثله شيء.
(عبادة/ معرفة/ عرفان).

ب) **معرفة المعاني**: «نحن معانيه ومظاهره فيكم: اخترعنا من نور ذاته **وفوَّض** إلينا أمور عباده.

نفعل بإذنه ما نشاء
ونحن إذا شئنا شاء الله
وإذا أردنا أراد الله
ونحن أحلّنا الله هذا المحل
واصطفانا من بين عباده
وجعلنا حجَّةً في بلاده»[1].

ج) **المعرفة بالروح**: هي «أن يعرف كلُّ مَنْ خصَّه الله تعالى بالروح
فقد فوَّض إليه أمرَه
يخلقُ بإذنه ويحيي بإذنه
ويعلم ما في الضمائر، يعلم ما كان وما يكون إلى يوم القيامة.
فمن خصَّه الله تعالى بهذا الروح فهو كامل، غير ناقص،
يفعل ما يشاء بإذن الله،
يسير من المشرق إلى المغرب، بإذن الله، في لحظة واحدة،
يُعرج به إلى السماء وينزل به إلى الأرض، **يفعل ما شاء**»[2].

أهذا تحرير للإنسان، إعلاء له وتنزيه، أم ماذا؟
ما صيرورةُ الإنسان، في منظار هذا الاعتقاد الرُّوحي؟
«هل يقدر علي بن الحسين أن يصير بصورة إبنه محمَّد؟
وهل يقدر إبني محمّد أن يصير بصورتي؟»[3].

«فنظر الإمام زين العابدين إلى إبنه محمد الباقر وقال لهم:
مَن هذا؟ فقالوا: إبنك. فقال لهم: مَنْ أنا؟ فقالوا: أبوه علي بن الحسين.
قال: فتكلم بكلام لم نفهم، فإذا بمحمَّد بصورة أبيه علي بن الحسين، وعلي بصورة ابنه محمد».
«كلنا واحد، من نور واحد، وروحنا من أمر الله؛ أولنا محمد وأوسطنا محمد وكلّنا محمّد»[4]

☐ ما معنى اختراق التاريخ بالروح، إن لم يكن الخروج منه، للعودة إليه بقوة باهرة/ قاهرة؟

---

(١) م. ن، ج١، ص٤١.
(٢) م. ن، ج ١، ص ٤٢.
(٣) م. ن، ج ١، ص ٤٣.
(٤) م. ن، ج ١، ص ٤٤.

النور والعلم واحد في شخص الإمام، وغيبته هي حجة الله على خلقه، وحزبه هو حزب المؤمنين بالغيب، حزب **نجمة الصباح** (المهدي)، حزب رب الجنود (المهدي).

المهدي هو الحيّ دائماً وأبداً في روح الله (معناه القدسي)، يسمع صوته، كأن الذات تنعكس في صوت الآخر، بالنّور؛ فيكون للفم سيفٌ (سيف الفم: سيف الله). **هو المالك الحقيقي**، بينما **السلطان** مالك غير حقيقي، زائل، لأنّه يملك بسيف المال واليد، لا بسيف العقل/ الروح /الله.
لكن ما الذي جعل الحائري يورد: «المهدي من ولدي، وجهه كالقمر الدري، **اللون لون عربي والجسم جسم إسرائيلي**»؟[1] فإذا كان من الإسرائيليات المدسوسة، فلماذا يعاود دسُّه؟ «كأنه من رجال بني إسرائيل»[2]. «يحكم بين الناس بحكم داوود»[3]. «حكم بحكم داوود وسليمان». «يملك العرب»؟؟!

□ الـ مَ هـ د ي:

سمي **مهدياً** لأنّه يهدي إلى أمر خفي ويستخرج **التوراة** [الكتاب الأصلي] وسائر كتب الله عز وجل من غار بأنطاكية ويحكم بين أهل التوراة بالتوراة، وبين أهل الإنجيل [البشارة] بالإنجيل. . . وبين أهل القرآن بالقرآن. ويجمع إليه **أموال الدنيا** من بطن الأرض وظهرها[4]. هو إذاً، **الأعلم، الأقضى، الأغنى**.

وسمي **القائم**، لأنه يقوم بعدما يموت. إنه يقوم بأمر عظيم. أقول قوله **بعدما يموت** أي يموت ذكره أو بزعم الناس[5].

والمهدي القائم، إمام «يقوم بتدبير الأمة وسياستها». الأئمة كلهم **مهديّون**، كلهم سيوف الله «مكتوب على كل سيف كلمة تفتح ألف كلمة»[6]. والكلمات الإلهية هي غير كلمات البشر «وإذا ابتلى ابراهيمَ ربُّه بكلمات» أي الكلمات (المعارف/ المعاني) التي تلقّاها آدم من ربه (وعلّم آدم **الأسماء** كلها). وعهد الله هو الإمامة،

والله هو المحمود، والنبي هو محمّد
والله هو الأعلى، والإمام هو عليّ
أما المهدي فهو **الثائر** من عترة محمد.

هو معنى الأيام، بقيّة الله في الأيام: «لا تعادوا الأيام فتعاديكم»[7]. والتاريخ كله سبعة أيام، ظاهرُها غير باطنها؛ ظاهرها لفئة، وباطنها لفئة:

---

(١) م. ن، ج ١، ص ١٦٦.
(٢) الموضع نفسه.
(٣) م. ن، ج ١، ص ص ١٨٢ ـ ١٨٣.
(٤) م. ن، ج ١، ص ١٧٣.
(٥) م. ن، ج ١، ص ١٧٨.
(٦) الموضع نفسه.
(٧) م. ن، ج ١، ص ١٨١.

ظاهرُ الأيام	باطنُ الأيام
● السبتُ لنا	محمد رسول الله
● الأحد لشيعتنا	عليّ أمير المؤمنين
● الإثنين لبني أميّة	الحسن والحسين
● الثلاثاء لشيعة بني أميّة	علي بن الحسين + محمد بن علي + جعفر بن محمد
● الأربعاء لبني العبّاس	موسى بن جعفر + علي بن موسى + محمد بن علي + علي بن محمد.
● الخميس لشيعة بني العباس	الحسن بن علي (العسكري)
● الجمعة عيد المسلمين	القائم المهدي، محمد بن الحسن.

□ هذه صورة رمزية تأويلية لتاريخ مضى؛ وما زال بين خميس الماضي وجمعة المستقبل فسحة لاتاريخية طويلة جداً، تنتظر الآتي من الغيب لملئها؛ تنتظر رجلاً يسلّطه الله على الدنيا كلها. خروج من تاريخ مقهور؛ استنجاد بتاريخ غيبي، عود أبدي إلى تاريخ لا يصنعه بشرٌ، بل إله: ما بعد التاريخ. وطوبى التاريخ هذه يُشار إليها بأنها «شجرة في الجنّة وأصلها في دار علي بن أبي طالب؛ وليس من مؤمن إلّا وفي داره غصنٌ من أغصانها ـ طوبى لهم وحسنُ مآب، القرآن الكريم»[1]. وفي طوبى التاريخ «يقوم عصبة من المسلمين: يفتتحون البيت الأبيض، بيت كسرى وآل كسرى»[2]. فهل هذا «أمل» بنصر على الشيطان الأميركي الأكبر والأبالسة الصغار؟

هنا تاريخ متصل الحروف/ الكلمات/ المعاني، من آدم، شيث، إدريس (هرمس)، نوح، إبراهيم، اسماعيل، إسحاق، موسى، زرادشت الأذربيجاني (أخذ علم أسرار الحروف عن أصحاب موسى)، داوود وسليمان، عيسى، محمّد. ومن هؤلاء ورث الأئمة علم الحرف، علم الوفق (المطابقة Conformation)، فكان تأويل لمعاني المكتوب الإلهي (اللوح المحفوظ؟):

□ **الكتاب المسطور: المرقوم في اللوح المحفوظ**

أ) المزبور: المسطور في الكتب الإلهية والأسرار الفرقانية المنزلة؛

ب) **الجفر الأبيض** (الجفر: لغةً هو رق الجدي): وعاء[3] فيه كتب الله المنزلة وأسرارها المكنونة وتأويلاتها.

ج) **الجفر الأحمر**: وعاء فيه سلاح رسول الله وهو عند مَنْ له الأمر (المهدي).

د) **الجفر الأكبر**: المصادر الوفقيّة (ألف وفق، من أ إلى ي).

هـ) **الجفر الأصغر**: المصادر الوفقيّة من أبجد إلى قرشت، وهي ٧٠٠ وفق.

---

(١) م. ن، ج ١، ص ١٨١.

(٢) م. ن، ج ١، ص ١٨٢.

(٣) قارن بالوعي، وبوَعْوَعَة المولود (واع، واع).

و) الجامعة: كتاب ما كان وما يكون إلى يوم القيامة.
ز) الصحيفة: صحيفة فاطمة، فيها ذكر الوقائع والفتن والملاحم وما هو كائن إلى يوم القيامة.
ح) كتاب عليّ: كتاب أملاه الرسول من فلق فِيهِ أي من شق فمه ولسانه المبارك.
* الأبجدية الآدمية ٣٢ حرفاً، منها ٢٨ حرفاً عربياً وأربعة حروف أعجمية .P.G.Z.Q.
ويلٌ لطغاة العرب من أمرٍ قد اقترب: شعار سياسي يرتفع من غبار الميثولوجيا.
القائم لا يرى جسده ولا يُسمّى اسمه. فلنرَ صورة المرأة الشيعية، أم المهدي في سياق الفواطم والنساء الأخريات.

من صورة المولد إلى صورة الظهور الأخير

□من خلال أم القائم، كما يصوّرها الخيالُ الاعتقادي، جارية روميّة في «سُرَّ من رأى» (سامراء)، تحملُ في أحشائها سراً، يجري استرجاع مكوّنات الأسطرة الأنثوية، مقترنة بحدَثٍ يسرُّ به الإمام أبو الحسن علي بن محمد العسكري لمولاه بشر بن سليمان النحاس الأنصاري: «وإني مزكيك ومشرّفك بفضيلة تسبق بها الشيعةَ في الموالاة، بسرٍ أطلعك عليه، وأنفذك في ابتياع أمة. فكتب كتاباً لطيفاً بخط رومي ولغة رومية وطبع عليه خاتمه. وأخرج شقةً صفراء فيها ٢٢٠ ديناراً. فقال عليه السلام: خذْها وتوجهْ إلى بغداد واحضر معبر ضحوة الفرات يومَ كذا، فإذا وصلتْ إلى جانبك زوارق السبايا وترى الجواري فيها، ستجد طوائف المبتاعين من وكلاء قوّاد بني العباس وشرذمة من فتيان العرب؛ فإذا رأيتَ ذلك فاشرفْ من البعد على المسمّى عمر بن يزيد النخّاس، عامّةَ نهارك، إلى أن تبرز للمبتاعين جارية صفتها كذا وكذا، لابسةً حريرين صفيفين (ثوب كثير الغزل)، تمتنع من العَرْض ولمس المعترض والانقياد لمن يحاول لمسها، وتسمع صرخة رومية من وراء ستر رقيق فاعلمْ أنها تقول: واهتكَ ستراه...

- «قال بشر بن سليمان: فامتثلتُ جميع ما حدّه لي مولاي أبو الحسن (ع) في أمر الجارية. فلما نظرَتْ الكتاب بكَتْ بكاءً شديداً؛ وقالت لعمر بن يزيد: بعْني من صاحب هذا الكتاب، وحلفت بالمحرجة والمغلظة أنّه متى امتنع من بيعها قتلتْ نفسها»[1].

١ - هويّة الجارية الروميّة: «أنا مليكة بنت يشوعا بن قيصر، ملك الروم، وأُمّي من ولد الحواريين، تنسب إلى وصي المسيح، شمعون، أُنبئك...».

٢ - رؤيا مليكة (خطوبتها برعاية المسيح ومحمد): «رأيتُ في تلك الليلة، كان المسيح وشمعون وعدة من الحواريين قد اجتمعوا في قصر جدّي؛ ونصبوا فيه عرشه ودخل عليه محمد (ص) وختنُه ووصيُّه (ع) وعدَّة من أبنائه. فتقدّم إليه المسيح فاعتنقه، فقال له محمّد (ص): يا روح الله، إني جئتك خاطباً من وصيّك شمعون فتاته مليكة لابني هذا، - وأومأ بيده إلى أبي محمد ابن صاحب هذا الكتاب -؛ فنظر المسيح إلى شمعون وقال له: قد أتاكَ الشَّرَفُ فصِلْ رحمك إلى رحم آل محمد (ص).

---

(١) م. ن، ج ١، ص ٣٠٣.

قال: قد فعلت. فصعد ذلك المنبر فخطب محمد (ص) وزوجني من ابنه؛ وشهد المسيح وشهد أبناء محمّد والحواريّون. . . »[1].

٣ ـ العذراء والزهراء (إسلام مليكة، التي تتابع سرد رؤياها):

«فرأيت أيضاً بعد ١٤ ليلة، كأن سيّدة نساء العالمين (فاطمة الزهراء) قد زارتني ومعها مريم بنت عمران [العذراء]، وألف من وصايف الجنان. فتقول لي مريم: هذه سيّدة النساء (ع) أم زوجك، أبي محمد (ع). فأتعلق بها وأشكو إليها امتناع أبي محمّد من زيارتي. فقالت سيِّدة النساء (ع): إن إبني، أبا محمد، لا يزورك وأنتِ مشركةٌ بالله على مذهب النصارى. وهذه أختي، مريم بنت عمران، تبرأ الله من دينكِ؛ فإنْ ملتِ إلى رضاء الله تعالى ورضاءالمسيح وزيارة أبي محمد [لكِ]، فقولي: «أشهد أن لا إله إلاّ الله، وأن أبي، محمداً، رسول الله». فلما تكلّمتُ بهذه الكلمة، ضمّتني إلى صدرها سيدةُ نساء العالمين، وطيّبت نفسي، وقالت: الآنَ، توقّعي زيارة أبي محمد، وإني منفذتُهُ إليكِ؛ فانتبهتُ وأنا أقولُ وأتوقّع لقاءَ أبي محمد»[2].

٤ ـ لقاء مليكة والحسن أبي محمد:

«فلما نمتُ من الليلة القابلة، رأيتُ أبا محمد وكأنني أقولُ: «قد جفوتني يا حبيبي، بعد أنْ أتلفتْ نفسي معالجةُ حبِّك». فقال: «ما كان تأخري عنكِ إلاّ لشركِكِ؛ فقد أسلمتِ، وأنا زائركِ كل ليلة، إلى أن يجمع اللهُ شملنا في العيان. فما قطع عني زيارته بعد ذلك إلى هذه الغاية»[3].

* رومية بلسان عربي: بشر يقول لمليكة: «قلتُ العجب إنكِ روميّة ولسانك عربي. قالت: نعم. من ولع جدّي وحمله إياي على تعلّم الآداب، أن أوعز إلى امرأة ترجمانة له، في الاختلاف إليَّ وكانت تقصدني صباحاً ومساءً، وتفيدني العربيّة حتى استمر عليها لساني واستقام»[4].

٥ ـ تخيير مليكة:

□ خيّرها أبو الحسن، والد زوجها: «قال عليه السلام فإني أحب أن أكرمكِ، فأيما أحبُّ إليكِ عشرة آلاف دينار أم بُشرى لكِ بشرفِ الأبد؟ قالت: بُشرى بولدٍ لي. قال لها: أبشري بولدٍ يملك الدنيا شرقاً وغرباً، ويملأ الأرضَ قسطاً وعدلاً . . .»[5]. «فقال مولانا: يا كافور، ادعُ أختي حكيمة. . . خذيها إلى منزلكِ وعلّميها الفرائض والسنن، فإنها زوجة أبي محمَّد وأم القائم». هنا التباس توليفي: فالكلام كله على مليكة، ثم يأتي كلام على نرجس وصيقل؛ فهل مليكة لقب، ونرجس أو صيقل هو الإسم المعرّب، المعطى لها، لاحقاً، في سياق الرواية؟

٦ ـ مولد القائم:

أ ـ الفريد:

«لم يخلف أبوه ولداً ظاهراً ولا باطناً غيره. وخلفه غائباً مستتراً. وكان مولدُه ليلة النصف من

(١) م. ن، ج ١، ص ص ٣١٤ ـ ٣١٥.
(٢) الموضع نفسه.
(٣) م. ن، ج ١، ص ص ٣١٥ ـ ٣١٦.
(٤) الموضع نفسه.
(٥) الموضع نفسه.

شعبان سنة ٢٥٥ هـ. وأمُّه أم ولد، يُقال لها نرجس[١]. وكان لسنة وفاة أبيه، عمره خمس سنين آتاه الله فيها الحكمةَ وفصلَ الخطاب وجعله آيةً للعالمين... وجعله في حال الطفوليّة الظاهرة... وله قبل قيامه غيبتان: القصرى منهما، منذ وقت مولده إلى انقطاع السفارة بينه وبين شيعته، وأما الطولى فهي بعد الأولى، وفي آخرها يقوم بالسيف»[٢].

ب ـ المولود بين حكيمة ونرجس:

ـ «فوثبتُ [حكيمة] إلى نرجس، فقلبتها ظهراً لبطن، فلم أرَ بها أثراً من حمل، فعدتُ إليه [الإمام الحسن بن علي، والد القائم]، فأخبرته بما فعلتُ. فتبسم، ثم قال لي: إذا كان وقتُ الفجر يظهر لكِ بها الحَبَل، لأن مثلها، مثل أم موسى، لم يظهر بها الحمْلُ ولم يعلم بها أحد إلى وقت ولادتها، لأنَّ فرعون كان يشقّ بطون الحبالى في طلب موسى، وهذا نظير موسى. قالت حكيمة: فلم أزل أرقبها إلى وقت طلوع الفجر وهي نائمة بين يديَّ، لا تقلبُ جنباً إلى جنب؛ حتى إذا كان آخر الليل وقت طلوع الفجر، وَثَبتْ فرعةً، فضممتها إلى صدري، وسمَّيتُ عليها. فصاح أبو محمّد، وقال اقرأي عليها «إنّا أنزلناه في ليلة القدر...». فأجابني الجنينُ من بطنها يقرأ كما أقرأ وسلَّم عليَّ. قالت حكيمة: ففزعت لما سمعت، فصاح لي أبو محمد: «لا تعجبي من أمر الله عز وجل؛ إن الله تعالى وتبارك يُنطقنا بالحكمة صغاراً، ويجعلنا حجَّةً في أرضه كباراً». فلم يستتم الكلام، حتى غُيِّبتْ عني نرجس؛ فلم أرَها كأنما ضُرِب بيني وبينها حجاب. فعدوتُ نحو أبي محمّد وأنا صارخة. فقال لي: ارجعي فإنكِ ستجدينها في مكانها. قالت: فرجعتُ، فلم ألبث أن كُشف الحجاب بيني وبينها وإذا أنا بها وعليها من أثر النور ما غشى بصري، وإذا أنا بالصبي ساجداً على وجهه، جاثياً على ركبتيه، رافعاً سبابته نحو السماء.. فتناولته، وأتيتُ به نحوه، فلما مثلتُ بين يدي أبيه وهو على يديّ، سلَّم على أبيه، فتناوله الحسنُ والطير ترفرف على رأسه. فصاح بطير منها. فقال له: احمله واحفظه، وردُّه إلينا في كل أربعين يوماً...»[٣].

ج ـ طائرُ المهدي:

«قالت حكيمة: فقلتُ: ما هذا الطاير؟ قال: هذا روح القدس الموكل بالأئمة، يوفّقهم ويسدّدهم ويربيهم بالعلم. قالت حكيمة: فلما أن كان بعد أربعين يوماً، رُدَّ الغلامُ ووجّه إلى ابن أخي. فدعاني، فدخلتُ عليه، فإذا أنا بصبيّ متحرّك يمشي بين يديه. فقلتُ: سيّدي: هذا ابن سنتين! فتبسّم عليه السلام، ثم قال: «إن أولاد الأنبياء والأوصياء إذا كانوا أئمةً ينشأون بخلاف غيرهم، وإن الصبي منا إذا أتى عليه شَهْرٌ كمَنْ تأتي عليه سنة، وأن الصبي منا ليتكلم في بطن أمه ويقرأ القرآن ويعبد ربه عز وجل؛ وعند الرضاع تطيعه الملائكة، وتنزل عليه صباحاً ومساءً...»[٤].

«إذْ جاءت أمُّه صيقل، فأخذت بيده وأخرجته إلى أبيه الحسن»[٥].

---

(١) إن الرواية والمؤلف الحائري لا يلفتهما مجرّد تبدل الإسم [نرجس، صيقل] في السياق نفسه. فما الحقيقة الروائية؟
(٢) م. ن، ج ١، ص ٣١٧.
(٣) م. ن، ج ١، ص ص ٣١٩ ـ ٣٢١.
(٤) م. ن، ج ١، ص ٣٥٢.
(٥) الموضع نفسه.

الطفل مولود ليغيب، كأنَّه وديعة سر، «لا علة تمنع من ظهوره إلّا خوفه على نفسه من القتل»[1]. ولد سنة ٢٥٥ هـ. (رواية الحائري)، وغاب غيبته الثانية سنة ٣٢٩ هـ. وهنا يدخل الكل الاعتقادي في نطاق الراموز Code، حيث يلعب دوره الكامل، ما نسميه **رأسمال الرموز والحروف**، وحيث تكون قوّة المخيال Puissance de l'Imaginaire، وهي من قوى العقل البشري، في ذروة نشاطها، المقابل لذروة نشاط العقل التاريخي. ومن أمثلة الترميز، المتعلقة بالمهدي [المثال هنا للتوضيح، لا للإثبات أو البرهان] (فالاعتقاد يؤخذ كما هو، ولا يبرهن عليه بعلم): **كهيعص** (الأسماء الخمسة: محمد/ علي/ فاطمة/ الحسن/ الحسين). والمهدي هو وريث هذا الراموز الشيعي:

ك : كربلاء

هـ: هلاك العترة

ي : يزيد (ظالم الحسين)

ع : عطش الحسين

ص : صبر الحسين.

إنَّه وريث هذا الظلم التاريخي؛ وهو سر الغيب (غيب من غيب الله: قارنْ الغيبة والاستتار بمبدإ التقية أو دبلوماسية العقل في مواجهة العقل التاريخي، الظالم/ القاهر).

د ـ الحسن وابنه المهدي:

□ «دخلنا دار مولانا الحسن بن علي، فإذا ولده القائم قاعد على سرير، كأنه فلقة القمر، عليه ثياب خضر؛ فسلّمنا عليه، فردَّ علينا السلام؛ ثم قال: جملة المال كذا وكذا دينار؛ حمل فلانٌ كذا وفلان كذا، ولم يزل يصف حتى وصف الجميع، ثم وصف ثيابنا ورحالنا، وما كان معنا من الدواب، فخررنا سجداً لله عز وجل..»[2].

□ «كان المعلوم من حالهم [الأئمة] أنَّهم ينتظرون مهدياً، وليس يضرُّ السلطانَ اعتقادُ مَنْ يعتقد إمامتهم إذا أمّنوهم على مملكتهم؛ وليس كذلك صاحبُ الزمان لأنّ المعلوم منه أنّه **يقوم بالسيف ويزيل الممالك ويقهر كل سلطان** ويبسطُ العدلَ ويُميت الجور...»[3].

□ «ليس بعده مَنْ يقوم مقامه قبل حضور وقت قيامه بالسيف، فلذلك وجب استتاره وغيبته، وفارق حالُهُ حالَ آبائه...»[4]. فظهور المهدي هو القيامة، ومنتظرو ظهوره هم أفضل أهل الزّمان (عقل التاريخ) لأن الله «أعطاهم من العقول والأفهام والمعرفة ما صارت به الغيبة عندهم بمنزلة المشاهدة»[5]. هنا، انتظار الفَرَج عبادة، فالغيب هو الحجة والمتّقون هم المنتظرون مهديهم. يذكر ع. ي. الحائري للمهدي (ع) نحو ١٨٦ لقباً وكنية، موزعة على كل الحروف الأبجدية، تتداخل فيها لغات العصر الوسيط، من لسان العرب إلى ألسنة العجم والروم، ومن صفات في القرآن إلى توصيفات في التوراة والأناجيل.

(١) م. ن، ج ١، ص ٣١٤.
(٢) م. ن، ج ١، ص ٣٦٠.
(٣) م. ن، ج ١، ص ٤٣٢.
(٤) الموضع نفسه.
(٥) م. ن، ج ١، ص ٤٦٩.

الظهور: علائم وخواتم

□ الظهور هو يوم إبدال التاريخ المعيش بتاريخ اعتقادي، تخترقه الإيديولوجيا المهدويّة، تقلبه رأساً على عقب، تجعله خطاباً اعتقادياً ـ بالسيف ـ؛ وتنقلب الدنيا على ذاتها، فلا تعود هي، بعد عودته. والظهور هو بداية تاريخ وقيامته الأخيرة في آن. فهو علامة قيام وخواتم صراعات وسجالات طالما استغرقت عقول البشر، واستنفدت دماءهم وأيامهم. إنه أمل جديد لبشريَّة مقهورة، مكسورة في مستوى ذاتها الاعتقادية، أنويّة الروح ـ إذا جاز القول. فماذا بين العلائم والخواتم من أخبار اعتقادية؟ إنها منظومة رؤى (آمال/ أحلام/ آفاق) ينتجها عَقْلٌ يضع المخيال الاعتقادي فوق وقائع التاريخ المعيش:

أ ـ علامات الساعة:

«إلزمْ الأرضَ ولا تحرّكن يدك ولا رجلك أبداً حتى ترى علامات أذكرها لَكَ في سنة وتر، وترى منادياً ينادي بدمشق، وخسفاً بقرية من قراها، وتسقط طائفةٌ من مسجدها؛ فإذا رأيتَ التُّرك جازوها حتى نزلت الجزيرة، وأقبلت حتى نزلت الرَّملة، وهي سنة اختلاف في كل أرض من أرض العرب، وأن أهل الشام يختلفون. . .

«وتقبل رايةٌ من خراسان حتى تنزل ساحل الدجلة. . ويخرج المهدي منها (المدينة المنوّرة) على سنّة موسى خائفاً يترقّب حتى يقدم إلى مكة؛ ويُقبل الجيش حتى إذا نزلوا البيداء ـ وهو جيش الهملات ـ وخسفت بهم فلا يفلتُ منهم إلاّ مُخبر، فيقوم القائم بين الرّكن والمقام، فيصلي ومعه وزيره، فيقول (. . .): «إنا قد ظُلمنا وطردنا وبُغي علينا وأُخرجنا من ديارنا وأموالنا وأهالينا»[1].

ب ـ يوم الإبدال:

«يُقتل السفياني. ويأتي القائمُ إلى العذرا، ثم يقبل إلى الكوفة. . . فدمشق، وتقبل راياتٌ من شرق الأرض حتى ينزلوا الكوفة، طالبين بدماء آبائهم. . . فيُقتل يومئذٍ ما بين المشرق والمغرب ثلاثة آلاف ألف (٣ ملايين) يقتل بعضهم بعضاً»[2].

«لكأني أنظر إليه بين الركن والمقام يبايع الناس على كتاب جديد على العرب شديد. قال: ويل للعرب من شرٍ قد اقترب»[3].

ـ «إنا وآل أبي سفيان أهلُ بيتين تعادينا في الله. . .»[4].

ـ «لا بد من أخذ بني أميّة بالسيف جهرةً. . . لا بد من رحىً تطحن»[5].

---

(١) م. ن، ج ٢، ص ص ١١٥ ـ ١١٦.
(٢) م. ن، ج ٢، ص ١٢٠.
(٣) م. ن، ج ٢، ص ١٢٧.
(٤) م. ن، ج ٢، ص ١٤٠.
(٥) م. ن، ج ٢، ص ١٦١.

- «يقوم بأمر جديد وكتاب جديد وسنة جديدة وقضاءٍ على العرب شديد؛ وليس شأنه إلا القتل، لا يستبقي أحداً ولا تأخذه في الله لومةُ لائم»[1].

ج - مشهد قيامة:

□ «رسول الله ينزلُ من الغمام وبيده حربة من نار، فإذا رآه إبليس هرب. فيقول أنصارُه: أين تذهب وقد آن لنا النَّصْرُ؟ فيقول إني أرى ما لا ترون. إني أخاف الله رب العالمين. فيلحقه رسول الله، فيطعنه في ظهره فتخرج الحربة من صدره، ويقتلون أصحابه أجمعين.

«وعند ذلك يُعبد الله ولا يُشرك به شيء، ويعيش المؤمنُ لا يموتُ حتى يكون له ألف ولد ذكر، وإذا كسا ولدَهُ ثوباً يطولُ معه كلما طال، طال الثوب، ويكون لونه على حسب ما يريد؛ وتظهر الأرضُ بركاتها، وتؤكل ثمرة الصيف في الشتاء، وبالعكس؛ فإذا أخذت الثّمرة من الشجرة ينبت مكانها حتى لا يُفقد شيء؛ وعند ذلك تظهر الجنّتان المدّهامتان عند مسجد الكوفة وما حوله بما شاء الله سبحانه وتعالى. فإذا أراد الله نفاذَ أمره في خراب العالمين، رفع محمداً وآله إلى السماء. وبقي النّاسُ في هَرَج ومَـرَج أربعين يوماً، ثم ينفخ إسرافيل في الصُّور نفخة الصعق» (مُلتقط من روايات الأئمة الأطهار)[2].

إن قيام المهدي هو لمحاكمة التاريخ البشري بالسيف، ولمعاودة صياغته بدءاً من المدينة حيث كان أول ظلم لعليّ (سقيفة بني ساعدة) مروراً بالكوفة (مقتل عليّ) وصولاً إلى كربلاء ودمشق الخ. وهو قيامة لكل ما كان. فالمهدي «يظهرُ كيف شاء وبأي صورة شاء»[3]. فهو «العالم غير المعلّم، والمخبر بالكائنات قبل أنْ تُعلم»[4]. هو «الشاهد المشهود، العهد المعهود، عصام العصمة، حكمة الحكمة»[5]. هو «الساعة وعنده علم الساعة. قال: اقتربت الساعة»[6]. «لا تراه عين في وقت ظهوره إلاّ رأته كل عين»[7]. «**إن دولتنا آخر الدول...**»[8]. «وما هو إلاّ السيف والموت تحت ظل السيف»[9]. يفتح رومية وجبل لبنان (على سبيل المثال)[10]. إن دولته هي: «**دولة الدول**»: الدنيا مئة ألف سنة، لسائر الناس عشرون ألف سنة ولآل محمّد ثمانون ألف سنة[11]. يقوم القائم في عالمه ١٩ سنة، ثم يخرج المنتصر إلى الدنيا وهو الحسين[12]؛ ويملك عليّ بن أبي طالب ٤٤ ألف سنة[13].

□□□

(١) م. ن، ج ٢، ص ١٦٢.
(٢) م. ن، ج ٢، ص ص ١٦٨-١٦٩.
(٣) م. ن، ج ٢، ص ٢٥٦.
(٤) م. ن، ج ٢، ص ٢٠٠.
(٥) م. ن، ج ٢، ص ٢٢٠.
(٦) م. ن، ج ٢، ص ٢٥٣.
(٧) م. ن، ج ٢، ص ٢٥٥.
(٨) م. ن، ج ٢، ص ص ٢٨٢-٢٨٣.
(٩) الموضع نفسه.
(١٠) م. ن، ج ٢، ص ٢٩٣.
(١١) م. ن، ج ٢، ص ص ٣٦٠-٣٦٣.
(١٢) الموضع نفسه.
(١٣) الموضع نفسه.

□ فلنقابل على سبيل المثال، هذه الصورة المهدوية التي يرسمها ع. ي. الحائري من روايات وأخبار اعتقادية، بالصورة الأخرى التي يرسمها **محمد الصدر** في كتابه **تاريخ ما بعد الظهور**.

□ لا بد أولاً من توضيح أن صاحب هذا الكتاب، هو غير محمد باقر الصدر؛ وأنَّ الكتاب قد وضع بعد وضع كتاب **إلزام الناصب** (أصفهان، ١٣٥١ هـ/ مقابل وضع كتاب **تاريخ ما بعد الظهور**، في النجف سنة ١٣٩٢ هـ). وأن الصدر ميّال إلى التنظير الفلسفي الاعتقادي استناداً إلى الرواية، خلافاً للحائريين اللذين يكتفيان بالرواية فقط.

وبعد، فإن محمّد الصدر يرى أن ما وراء الغيب هو تاريخ المستقبل، هو المهدوية بالذات، «كون المهدي هو **مصلح العالم في المستقبل**»[١] وكون «**المهدي قائد العالم**»[٢].

إلى ذلك، يعتمد المؤلف طريق البرهان العقائدي في مقابل «الدليل التاريخي»؛ فيعلن مثلاً أن «يوم الظهور ليس تاريخاً طارئاً أو قَدَراً مرتجلاً، وإنما هو في **واقعه النتيجة الطبيعية الكبرى**»[٣] للتخطيط الإلهي العام ـ تخطيطه لدولة المهدي القائمة على ثلاثة أركان: **أمر جديد، كتاب جديد، سلطان (قضاء) جديد**. ويرى الكاتب أن الأمة إذْ تمرّ بظروف صعبة من الظلم والمصاعب والانحراف، إنما تحتاج إلى تدخل إلهي مباشر (التخطيط للغيبة)، يوفّر «أفضل أشكال العدل للدولة العالميّة»[٤]. وهذا يعني تجديد الفتح الإسلامي للعالم، في حضور الإمام المعصوم، القائد الشرعي الوحيد للعالم عامّة، الإمام المطّلع على كل تفاصيل الحياة البشرية، المرتبط ارتباطاً مباشراً بالناس في خلال غيبته «يراهم ويرونه، يتفاعل معهم ويتفاعلون معه، إلّا أنهم لا يعرفونه بحقيقته إلّا نادراً جداً»[٥]. دعوة المهدي إلهية عالمية، وكذلك فتوحاته. هدفه توحيد العالم إسلامياً، ومنهجه اتحاد السياسة والدين في سير التطبيق والتاريخ (وحدة عقل التاريخ وعقل الاعتقاد في مستوى العقل السلطوي، مجدّداً). «إلّا أن استيلاء الإمام المهدي على العالم ليس مجرّد غزو عسكري، بل هو **دعوة عقائدية وأطروحة عادلة**»[٦]. «إن حكم المهدي يكون قاسياً وشديداً على العرب، باعتبار فشل أكثرهم في التمحيص الإلهي حال الغيبة، وتقصيرهم تجاه الشريعة الإسلامية»[٧]: «إذا خرج لم يكن بينه وبين العرب وقريش إلّا السيف»[٨]. «فالشعوب غير المسلمة سوف تدعى إلى الإسلام، وسوف تعتنقه باقتناع وسهولة»[٩]. «وكما كان للاسكندر ذي القرنين الدور في منازلة **المادّيّة الأولى**، سيكون للقائد المهدي الدور الأهم في

---

(١) الصّدر، محمد: تاريخ ما بعد الظهور، ط ٢، ب. ت.، بيروت، دار التعارف [موضوع في النجف سنة ١٩٧٢ م]، ص٦.
(٢) م. ن، ص ٨.
(٣) الموضع نفسه.
(٤) م. ن، ص ص ٤٨-٤٩.
(٥) الموضع نفسه.
(٦) م. ن، ص ١١١.
(٧) م. ن، ص ١١٣.
(٨) م. ن، ص ١١٥.
(٩) م. ن، ص ص ١٤٠-١٤١.

منازلة **المادّية الحديثة**»[1]. يجيد لغات العالم، جسده جسد البشرية، جيشه «جيش الغضب»: «ستكون الأنظمة السابقة على الظهور هي الأنظمة المعاصرة اليوم»[2]. الرئاسة إماميّة، والسلطة لله، لا للشعب ولا لممثليه، والمال يومئذ كدوس «شمول الغنى جميع المؤمنين». مركز دولته العالمية الجديدة: **الكوفة** (التكوّف). فإذا تمّت السبعون سنة أتى الحجةَ الموت فتقتله امرأة من بني تميم إسمها سعيدة... فإذا مات تولى الحسين تجهيزه» ـ ما منا إلا مقتول أو شهيد. ورجعة الأئمة خاصة، لا عامة؛ ويكون بعده ١٢ مهدياً.

---

(١) م. ن، ص ٢١٤.
(٢) م. ن، ص ٦٥٧.

ـ ٤ ـ

ما بين العقل العلمي والعقل الديني

١ ـ عقل النبوّة وعقل الدولة

١ ـ بُنية المعاقلة الإسلاميّة

☐ ولد محمد، مؤسس الإسلام، سنة ٥٧٠ في مكة. هبط الوحي عليه سنة ٦١٠، وقضى ١٠ سنوات في التبشير بالرسالة. وفي سنة ٦٢٢ هاجر إلى المدينة، ومع الهجرة بدأت ترتسم ملامح بناء الدولة. انطلق النبيّ العربي محمَّد من العشيرة (**La gens**) إلى الشعب (الأمة/ الجنس/ **La Gent**)، وسطّر ملحمة دينية/ سياسيّة فريدة من نوعها في تاريخ العرب. خاطب العرب بخطاب اعتقادي واضح/ صريح، وسعى إلى جمع أهل الكتاب (يهود، نصارى، مسلمين) في إطار مرجعي/ اعتقادي مشترك ـ مجاله الدولة الإلهية. فالإسلام يقدّمه القرآن كنظام روحي جديد، ومجاله الأول «وادٍ غير ذي زرع»، وقبيلة تجار أثرياء؛ يقدمه كثورة دينية هي في صميمها ثورة اجتماعية/ تاريخيّة، ذات دوافع فكروية. هنا يتبدّى الدين بوصفه نموذجاً فريداً للفكرويّة (Idéologie).

كان تمركز السلطات في مكة قد أُنجز قبل ظهور الإسلام بقرنٍ ونيِّف؛ وكان يتمثّل في نظام سياسي، قَبَلي ارستقراطي (الديمقراطية العربية القديمة)، عماده النفوذ الاقتصادي/المالي الذي كانت تتمتع به «أم القرى» بالمقارنة مع قبائل الجزيرة العربية الأخرى.

☐ مع القرآن تحوّلت الأخلاق إلى تشريع، بقوّة الاعتقاد أو بقوة السّيف. وكان ذلك التشريع متناسباً تاريخياً مع يقظة الأمة العربية (الأمة بمعنى Gent لا بمعنى Nation الحديث)، مع حاجتها إلى أحكام عامة تستبطن عاداتها وتقاليدها، بعد تطهيرها من شوائب. العقل هنا، عقل النبيّ، هو الذي قام بعملية التطهير، التي سيكملها عقل الدولة ويطوّرها، وفقاً لمقتضيات الأحوال. عقل النبيّ هو المؤسّس للخطاب الإسلامي، مرشد الثورة ـ كما يُقال في أيامنا ـ، وليس المجتمع المكي أو المدني هو القائم بالإسلام كثورة اجتماعية في تاريخ. مع محمّد، بدأ تاريخ لعقل عربي، اعتقادي/ سياسي، عقل دولاني (Raison étatique)، دَولي ودُوليّ. لقد تفتّح عقل في مدينة علم، ومعه انفتحت أبواب

(١) Edmond Rabbath: **-Mahomet, Prophète arabe et Fondateur d'état,** Pub. de l'U.L., Bey., 1980; **La Conquêtearabe sous les 4 premiers Califes,** pub. de l'U.L., Bey. 1985 (2 Tomes).

وآفاق، ما زالت تنفتح وتصارع حتى أيامنا. إن الوحي القرآني، وما رافقه من وعي اعتقادي عربي، كانا فوق كل حساب سياسي ضيق، إذ كان هدفهما تغيير تاريخ وإنشاء دولة وترويج حضارة. وهذا ما سيبدو لنا، من منظار علم الآفاق والأبعاد، حين نحلل إيقاعات الظهور والتحوّل التي شهدها الاجتماع الإسلامي على امتداد ١٤ قرناً. فرحلة العقل من النبوّة إلى الدولة ليست رحلة سياسية عادية. فعقل النبي هو، بلا مبالغة، عقل إنسان فريد، تميّزت سيرته بمسلكيّة تفاعلية، قلّ نظيرها في تاريخ أنبياء وأئمة وأولياء. إن حياة محمّد هي الباب العلمي، في نظرنا، لفهم ديناميكية الإسلام وديناميكية العقل المتولّد معه، على نقيض تاريخ كان يبحث بعقل عن عقل آخر. فهذا الفرد النبوي أثبت بقوّة عقله وحراكه، كنبيّ مصطفىً، مقتنعٍ برسالته اقتناعاً مطلقاً، أنّه قادر على قلب بناء مجتمعات بكاملها، وعلى تقديم صيغة اجتماعية لدين يخترق التاريخية بقوّته الاعتقادية/ السلمية (معنى الإسلام في عصر مولده: الانقياد لروح السلام، إعطاء سلام لعالم تنخره الحروب وتتقاسمه ممالك سيفيّة). الإسلام، بهذا المعنى، فتح عالماً، ليعطيه عقلاً يضبط سلوكه السيفيّ - إذا جاز التعبير. لذا، كان الخطاب النبوي/ القرآني يقدّم نفسه كإطار مرجعي جديد لعالم مبهور بمرجعيّات اعتقادية قديمة، منذ إبراهيم والأشكال الأولى للتوحيد (نقيض الشرك، كثرة الآلهة وآلاتها المتحاربة) والحنيفيّة، وصولاً إلى الأشكال التوحيدية الساميّة الرفيعة، المتمثلة في منظومات. وفي كل حال، كانت الحركة النبوية وحياً، يتنزّل على نبيٍ مُرسل، لخرق العالم القديم بعلم جديد. لقد تنزلت الآيات القرآنية بعد ٤٠ عاماً من صمت نبيّ العرب القادم؛ ولكن في خلال ٢٢ سنة من الجهاد والقتال، وُلد في التاريخ عقل سلمي، عقل دولة مسالمة، مخاطبة للمعمورة قاطبة. إنه نبيّ أمم، أميٌّ بهذا المعنى. لا نبيٌّ أمة واحدة دون سواها، كما كان الحال لدى بعض القبائل السّاميّة التي ينتسب إليها العرب. لقد غيّر عقلُ النبيّ مجال السلطة، فوسّعه إلى ما لا نهاية، ثم جاءه الضيّق من عقل السلطة اللانبوية، فكان اعتراض داخل التاريخ الضيّق، وبالعودة إلى فتح أبواب مدينة العلم أو مدينة العقل. ومثال ذلك، إقدام إسماعيل الكبير، بعد انتصاره على شاه فارس سنة ١٥١٤، على قتل ٤٠٠ ألف شيعي بالسيف، كانت جريمتهم الوحيدة إيمانهم بعقيدة مخالفة لعقيدة عقل السيف[1]. فمنذ مقتل عُمَر وعثمان وعليّ، أي منذ إحلال عقل السيف، محل عقل النبيّ، كان دستور الدولة الوحيد، هو دستور الدم، قهر الآخر، بلا مواربة. وفي ١١/ كانون الأول - ديسمبر ١٨٧٦، أعلن السلطان عبد الحميد الثاني، بلسان مدحت باشا، دستوراً حديثاً، هو الأول في تاريخ الدول «الإسلاميّة». ولم يعمّر هذا الدستور السلطاني كثيراً، بل ذهب مع الخلافة. ولكنَّ الإمام روح الله الخميني قائد الثورة الإسلامية في إيران ومنظّر الجمهورية الإسلامية، قدّم دستوراً إسلامياً للعالم الإسلامي كافةً. ومما يلاحظ أنَّ العرب الذين بدأ عقل النبوّة من مجالهم الحيوي، لم ينتجوا، بدورهم، أي دستور إسلامي لهم وللأمم الإسلاميّة الأخرى. لماذا؟ هذا ما سنحاول البحث عنه من خلال استقراء نموذجين متقاربين في التنظير العربي الإسلامي (لبنان): محمد مهدي شمس الدين ومحمد حسين فضل الله.

□ لقد تهاوت الأمبراطورية العثمانية سنة ١٩١٨، تاركة الأبواب مفتوحةً أمام أجزائها السابقة،

(١) E. Rabbath: La Conquête Arabe, op. cit., p.XI.

لكي تنتج بنفسها «دساتير جديدة»، متناسبة مع روح عصرها، ومع روح نهوضها الوطني/ القومي. وكان أول الفاتحين لدستورية دولة، هو فيصل بن الشريف حسين الهاشمي، الذي أعلن في دمشق دستور (٣ تموز/ يوليو ١٩٢٠).

كان محمّد معجزةً عربيَّة، تجاوزت جغرافياً الشعوب والديانات والعقليّات؛ فقد أعطى نظاماً عقلياً، تتجاور فيه العبادة والقيادة، لشعوب ساميّة وأعجمية (فارسية/ بيزنطية إلخ) كانت تتحارب بلا سلام. بهذا المعنى، نكرّر أنَّ الإسلام كان سلاماً روحياً لعالمٍ يتقاتل ويغتال روحه بنفسه، فأقام الإخاء والمؤاخاة (المؤمنون أخوة)، (عيال الله)، مقام الخوّة التي كانت وراء تلك الحروب القديمة؛ وأعلن حق الإنسان في الحياة، ونفى «الوأد» - دفن الحيّ -، ونظّم أنفال الفتوحات الاسلاميّة وغنائمها. وبذلك كان مجال الدولة يبتعد عن مجال العقل النبويّ، وكانت مدينة الدولة تقوم مقام مدينة العلم، التي لن تخلو أبداً من علماء وشهداء. لقد استقوى العربُ بعقل النبوّة على عقول الدول المفتوحة؛ لكنَّ العقل السلطوي، المتولّد بعد تلك الفتوحات، لم يكن نبويّاً، في نظر سلسلة طويلة اعتراضية (من القرّاء إلى الشيعة والخوارج وكل الشُّراة والثوّار). ومع ذلك فقد كان التعريب يواكبُ انتشار الإسلام، كأن عقل النبي وعقل التعريب لا ينفصلان. فمرجعيتهما المشتركة، الاعتقادية، هي القرآن الكريم، لفظاً ومعنىً.

انتقل محمَّد في ١٢ شوّال سنة ١١ هـ. / ٨ حزيران/ يونيو ٦٣٢ م. إلى جوار ربّه بعدما عاش حياته الظافرة، كنبي، مؤسس دولة؛ وكإنسان مؤسس سيرة أخلاقيّة كريمة، نزيهة وعادلة. لقد شارك المؤمنين حياتهم الاجتماعيّة، وساهم معهم - على رأسهم - في صنع تاريخية جديدة؛ فكان قائد قوّة جديدة، ستعطي في مرحلة أولى أفضل ما عندها، رغم ما اعتورها من خلاف على خلافة، ومن مخالفات لعقل نبيٍّ؛ وورِيت معه صفحةٌ عقليَّةٌ مطهَّرة، ما زالت وعداً وأملاً لمَنْ حملوا معهم مظلوميّة سيف الدولة/ المتجرّدة عن عقل النبوّة. (راجع الباب الأول: عقل التاريخ، وعقل الاعتقاد). لقد انتصرت قريش في اجتماع السقيفة، فتمثّل لها عقل الدولة في خليفة نبي (٦٣٢ - ٦٣٤ م): أبو بكر الصدّيق، تركّزت مهمّته على دفع الردّة وإخضاع القائمين بها: السيف على السيف. كانت وحدة الجماعة هي الشاغل الأكبر لعقل الدولة ما بعد النبيّ، لذا كان الاعتراضُ على التحوّل القسري من النبوّة إلى الخلافة، اعتراضاً محكوماً بسقف «حفظ الإسلام»، ببقاء كتاب الله مرجعيّة مطلقة لكل المسلمين. فالمعنى المعرفي للردَّة هو الارتداد عن عقل النبوّة الشمولي، عقل الأمم، إلى عقل القبيلة، عقل الانغلاق والتحول عن مدينة العلم إلى «خيمة الجهل»، خيمة رئيس القبيلة: الأسود العنسي؛ مسيلمة (الكذّاب)؛ (النبية) سجاح؛ طُليحة. وكان العربُ يطلقون على فُرس الجزيرة العربية إسم «الأبناء»، كما كانوا يطلقون لقبَ «الطلقاء» على القرشيين الذين رفضوا الإسلام، وحاربوه، فأسروا ولم يُطلق سراحهم إلّا بعد مسالمة أهل مكة، وتسليمها للنبي وصحابته. وكان هدف الردّة رفض عقل النبي الذي أنشأ دولةً جديدة، دولة أمميّة، فوق القبائل، مفتوحة لكل أهل المعمورة. هذا معنىً آخر لعملية الفتح الإسلامي: فتح مدينة علم، وفتح دولة تتسع بعقل سياسي عالم، لكل العالمين. أهذه عالميّة ديمقراطية جديدة بين شعوب أم لا؟ نعم في مستوى الخطاب؛ ولكنْ، لا، في مستوى المراس

التاريخي لسلطة السَّيف. من تحت السَّيف، ستبدأ معارضات، وتنشب حروب وفتن، وتحدث خلخلة اجتماعية ـ روحيّة، يجد «أبطالها» مثالهم العيني التاريخي في نموذج الردّة، سواءً وعوا ذلك أم لم يعوه. فالارتداد مزدوج المعنى: رفض لعقل نبوة، وخروج على عقل دولة. إلاّ أنَّ الاعتراض الشيعي احتكم إلى عقل النبوَّة (والإمامة المستقيمة) ليقوِّم عقل الدولة، بالتشريع والتشفيع، وبالسَّيف عند سنوح الفرصة التاريخية.

□ إن الكاهن موجود بعقليّته في ذهنيّة الشعوب، وهو يطمح دائماً لإظهار نفسه، لفرض كهانته، مقابل نبوّة أو إمامة. وظاهرة الكاهن/ السّاحر لدى العرب قبل الإسلام، لم تختف بعده، بل غيّرت أسماءها وألوانها وأشكال تعبيرها عن ذاتها. ومن أسمائه الجديدة: الكافر، الزنديق، الهرطوق، الفيلدوق (Philodoxe)، المنافق، إلخ. ولن يتوانى سيف السلطة عن قطع رؤوس ورؤوس، دفاعاً عن عقل دولة، لا عن عقل نبوّة. فكل كاهن يحلم بـ «حديقة الرحمن» ويأمل بأن يكون صاحبها. ولكنْ حين تتمثل هذه الحديقة الرحمانية في مثال دولة، تحميها سيوف، وتجتلب الأموال إليها النفوس؛ فإنَّ الآدمي النموذجي، المطرود ـ أسطورةً ـ من جنّة الله، المطرود ـ تاريخياً ـ من «بستان هشام» ـ بستان الدولة، سيحاول الولوج في هذه الجنّة/ الحديقة، المضنون بها على غير مالكيها. وبسلاحها نفسه، سيحاول امتلاكها بالسياسة وبالمال وبالسيف، ـ فهو لا ينسى أن جنَّته لا يمكن بلوغها، في النهاية، بغير السيوف ـ وهذا ما لاحظناه في ظاهرة المهدي المنتظر ظهوره في تاريخ سابق، والمتوقع ظهوره (قائم آل محمد) في مجال تاريخي(لا يعرفه سواه)يُعمل فيهالسَّيف (ولم لا يُعمل فيه كل أشكال القوَّة المعاصرة، طالما أن السيف هو رمز للقوَّة ولجعل الآخر يذعن عنوةً، إن لم يسالم ويتطهّر بالإسلام). بعد فشل الردّة، تحوّلت «حديقة الرحمن» إلى «حديقة موت». لقد قُتل عدد كبير من القرّاء في حدائق الرحمن والموت؛ والقارىء هو النموذج الإسلامي النقيض لظاهرة الكاهن قبل الإسلام. إنه قارىء القرآن، المتصل إذاً بعقل النبوّة، القابل للتوظيف في عقل الدولة. من هنا صار جمع المصاحف، لحفظ القرآن، مهمة أولى لعقل الدولة القائمة على عقل نبوَّة. فالدولة في الإسلام مقوننة بقرآنٍ، محاطة بسيرة نبويّة، جنودُها قرّاء، سيثبتون على توالي الأجيال، أنَّهم الحفظة، الأساسيون أو الأصوليّون، كما يُقال في أيامنا. استبطان عقل النبوة وسيرتها في ذاكرة الجماعة الحيّة، عملٌ حضاري، هدفه إبقاء الإسلام حاضراً، في وعي المسلمين، في عقليّتهم، في صميم عقلهم. لذا، نعتقد بخطأ مَنْ ظنّوا أنَّ الإسلام عقيدة زمنية، قابلة للموت بموت مؤسسها، الحيّ ذِكْره في الشهادة التوحيدية، في العبادات اليوميّة، في الاحتفاليات والمراسم، الحاضر بقوَّة في روح الحضارة الإسلامية، وما يتفرّع عنها من ثقافات شعوب مسلمة.

إسلام نبوي، قرآني، اعتمر خوذة الفتح، واستلَّ سيف القوَّة العربية، وأرسل إلى مجالات التاريخ أفضل ما لدى العرب من طاقة، وأطيبَ ما يمكن لعقلٍ أن يقدّمه لعقول معاصرة. فما حاله اليوم؟ إن الأخابث Perfides موجودون دائماً؛ ولقد اضطر المسلمون لأن يقتلوا آلاف المرتدين، لكي يتواصل الفتح؛ وفي عصرنا، شهد العالم الإسلامي ثورات وانتفاضات، استشهد فيها الآلاف، بل الملايين، لإعادة مرجعية الدولة إلى العقل النبوي (إيران، أفغانستان مؤخراً). إن التعايش بين الأبرار

والأخابث غير ممكن سياسياً، ولا بد من حسم يتولّاه فريق تاريخي لصالحه. هنا لا شراكة بين عقل نبويّ وعقل لا نبويّ، بين قرآن وشيطان. فحيث لا يُحفظ القرآن بالكلمة، لا بد من حفظه بالسّيف. وحيث لا يُطرد الشيطانُ بالحُسنى، يُطردُ عنوةً، بالقوَّة. هذا، في نظرنا، جوهرُ العقـادة الإسلاميـة المعاصرة، على اختلاف مشاربها ومذاهبها. وهذا أيضاً جامع فكري مشترك بين ما يُشكّل في عصرنا عناصر **العقلية الإسلامية** (البنية الإسلامية L'Islamostructure) مقابل البنية التقنية (Technostructure). سيف الله هو السيف الأكبر؛ والقـرّاء في عصرنا هم مؤصّلو العقل النبوي/ الدوليّ ـ بعد تجربة إيران، يمكن النظر في تجربة لبنان، مصر، الجزائر[1]. **الجامع** هو جامعة القرّاء، العاقلين نبويّاً، الساعين بعقل النبوة لتغيير عقل الدولة. فهو يجمع المؤمنين الذين يسعون لتغيير تاريخيتهم بالأمان (بالديمقراطية مثلاً إذا توافرت) وبالعنوة عند الاقتضاء. فالهدف الأكبر لتأصلهم في عصرنا هو فتح العالم الإسلامي مجدّداً، من داخله، وتجديد عقل دوله، بعقل نبيه، حتى لا يظلّ عالماً هشاً، بلا عقل/ بلا روح، تتناهشه «عقول الشيطان الأكبر وأباليسه وكهّانه»، كما يقال في أوساط القرّاء/ الأصوليّين.

□ هناك خطابات إسلامية جديدة شهدها العالمان العربي والإسلامي: حسن البنا، سيد قطب (مصر)؛ عبد الحميد بن باديس، مالك بن بني (الجزائر)؛ أبو الأعلى المودودي (پاكستان)؛ روح الله الخميني (إيران)؛ م. م. شمس الدين، م. ح. فضل الله (لبنان)، إلخ. وهناك حركات، جبهات، قوى تصارع لتغيير تاريخيتنا العربية/ الإسلامية، ونقض عقلها أو عقولها السلطانيّة، فيما يتعدّى المظاهر العقلية والاعتقادية التي يختلف فيها مسلمون، أو يجتمع عليها مسلمون أُخَر. جوهر هذه الخطابات وحركاتها هو إرجاع عقل الدولة إلى عقل النبـوّة، وبالتالي رفع العقل الإسلامي، ونموذجه الحضاري، في مواجهة العقل الغربي ونموذجه المادي/ التقني. فهل سيكون النظام الدولي الجديد ذا مرجعيتين: **مرجعية إسلامية ومرجعية لا إسلامية**، بعدما تراجعت المرجعية المادية الشيوعية إلى أصلها النقيض ـ شكلاً في نظر العقل الإسلامي ـ نعني المادية الرأسمالية، أو **المادية**، هكذا بكل بساطة وبلا صفات؟

هكذا كان المسعى الأصلي، مسعى عقل النبوّة؛ إلّا أن عقل الدولة احتكم لمصالح السياسة التاريخية، مبتعداً عمّا يسمّيه الأصوليّون المعاصرون، «السياسة الإلهيّة». وها هو يتجدّد مسعىً حيّاً، فكروياً وجهاديّاً، يخترق التاريخ الدولي بالأمانِ وبالعنوة معاً. ولن يرضى بثنائية دوليّة، فهو بنمطه التوحيدي، يسعى إلى أحاديَّة نظاميّة عالميّة، سواء أعلن ذلك أم لم يعلنه، فدهاقنة (دهقان: أمير ولاية ريفية) العالم الإسلامي القديم، يراهم قرّاءُ الإسلام المعاصر ماثلين في أشخاص حكام يزدادون تبعيَّة لمرجعيّة الشيطان الأكبر، وبالتالي يزدادون إمعاناً في قلب عقل النبوّة، وتغليب عقل الدولة الشيطانية على عقليّات المسلمين، وحكمهم بسيف الشيطان، لا بأمر الله ولا بسيفه العادل. لا معنى للتوحيد الإلهي بلا مضمونه: العدل الإلهي، فعمّال **الطاغوت** هم ليسوا عمّال إسلام، فكيف يمكنُ السُّكوت

---

(١) Ahmed Rouadjia: **Les Frères et la Mosquée,** enquête sur le mouvement Islamiste en Algérie, Paris, Éd.Karthal, 1990.

عنهم؟ المسألة هي، إذاً، مسألة أمر، إمرة إلهية؛ ومن حكمة العقل العلمي أن يتفهّم هذه الظاهرة كما هي ـ بوصفها دفاعاً عن ذات فقدت أو كادت تفقد مرجعيتها في مستوى المجتمع والدولة؛ وهي بهذه الصفة حصراً هجوم على غربٍ يحاربها، هجومٍ دفاعي، وقائي، لأجل سلام جديد لعالم يسوده نفاق محاربين ماديّين، آلهتهم آلاتهم، ومعبودهم مالُهم، وحديقتهم حديقة شيطان، لا حديقة رحمان حقيقي. نستذكر هنا المعنى الفلسفي العميق لرحلة الطير (فريد الدين العطار: منطق الطير)، المسافرين إلى حديقة ملكهم، مرجعهم العقلي الإلهي، بحثاً عن معنى لوجودهم في العالم. القرّاء ـ الأصوليّون في عصرنا هم مسافرو الله إلى حديقته. حالموه/ وآملوه. موعدون به، عائدون إليه، لائذون إلى رحمته. هكذا، اعتقد، يمكن لعقل فلسفي/ علمي أنْ يدقّق في مغزى ظاهرة كبرى كهذه التي تهز سريرَ عصرِنا الآلي، وتسأله: أين روحنا؟ بلا هذا السؤال الدقيق، ستظلّ كل رؤية لظاهرة أصوليّات الإسلام المعاصر، محكومة بمفترضات فكروية وعداوات سياسيّة، ينتجها الغرب له ـ ولنا ـ لكي تظل الإبرةُ ضائعة، بحجة أن خيطها طويل، لدرجة أنها لم تعُد تُرى. أما عقليتنا اللطيفة، التي كشفت «عذابَ الخيط في الإبرة»، فلا بد أنَّها تعرف الإبرة تماماً، مهما طال خيطها، وتغيّرت ألوانه إلى حد اللاتمييز. من هذه الزاوية، أرى مولد الأصولية، مولداً لعقلٍ إسلامي، يميّز خيط التاريخ الإسلامي من إبرة الدولة غير الإسلاميّة. هذا الكلام ليس مدحاً لأحد، بل هو كلام عقل على عقل، وكلام عقل لعقل ـ بكل نزاهة. فالعالِم العاقل الحكيم هو الذي يسعى لأن يفهم/ يعقل/ ما يجري، فيما يتعدّى المواقف المسبقة، المعيّة والضدية في آن.

فكيف يسعى هذا العقل النبوي/ السياسي في عصرنا إلى تقديم نفسه، بديلاً لعقل قائم في دولة، ووريثاً لعقل نبويّ أدخل الناس في تاريخية، فأخرج منها عبر انفصال عقل الدولة عن عقل نبيّها؟

□ تواجهُ العقلَ العلمي مشكلتان: مشكلة المحكومين ومشكلة الحاكمين، مشكلة العقل البشري حين يواجه السلطة من موقع المحكوم، ومشكلة العقل السلطوي حين يخاطب النَّاس من موقع الحاكم، الأمر الذي يراهم محكومين له أبداً، ولا يرى فيهم إلاّ خارجين على قانون السلطة (مبدئها) حين يراودهم الأمل بالانتقال من موقع المحكوم إلى موقع الحاكم. إلاّ أن القارىء الأصولي، مثل القارىء السلطوي، لا يقرأ المشكلة إلاّ من زاوية موقعه ودوره، فلا يحيط بالمشكلتين معاً، بوصفهما متكاملتين في نطاق لعبة «التسالم والتغالب» الملازمة لكل سلطان على مجتمع. هنا عقلان، بعد السقيفة: عقل الخليفة وعقل اللاخليفة (أو المخالفة). ويخطىء مَنْ يظنُّ أن التشيّع ظاهرة غير طبيعية من وجهة العلم السياسي. ويخطىء من يحصر الأصولية في جماعة بشرية دون سواها، وفي حقل ديني دون سواه؛ فالأصولية مؤسطرة في عقل الفرد وفي عقليّات الجماعات؛ وعلم التأثيل أو التأصيل يطرح نفسه في غير مجال وعلم ومعرفة وصعيد. فمن لا يسأل عن أصل أي شيء؟ مَنْ لا يشغل نفسه بنسابة أوإنسالة؟ بأصل الشيء وفصله؟ والحال، فإن نموذج التأصيل الإسلامي الشيعي الذي سنتناوله في هذا المبحث، لن يعني بأي حال حصر الأصوليّات في الشيعة دون سواهم. فالأصوليّة موجودة في الفلسفة والعلم، في السياسة والفكرويّات، في الديانات والمذاهب. وبما أن الوجه الديني للأصوليّة الإسلامية المعاصرة، قد ارتدى مع انتصار الثورة الإسلاميّة في إيران، رداءً شيعياً، فإنَّ من الخطأ الظنّ أن

الأصوليّات الإسلامية السنّية وغير السنّية غير موجودة ولا متحرّكة (كالإخوان المسلمين وقبلهم الوهابيّون، وجماعات العلماء في الجزائر وسواها)، وأن الأصوليّات اليهودية والمسيحية غير منتشرة شرقاً وغرباً[1]، وكذلك الحال بالنسبة إلى العلموية والتقنوية والقومويّة، إلخ.

لكنْ ما يعنينا في النموذج الشيعي هو السؤال عن المقروء التاريخي بوجهيه: وجه الشيعي الحاكم، ووجه الشيعي المحكوم. المؤسف، أنّ وجه الحاكم لا يُرى في النموذج المدروس، بل يرى فقط وجه الشيعي المحكوم. لذا، كان **محمد جواد مغنية**[2] (قاض وشيخ، ١٩٠٤ - ١٩٧٩) يكتفي بتناول ظاهرة «الشيعة والحاكمون»، دون أن يتناول ظاهرة الشيعة والمحكومين (في خلافة عليّ مثلاً، وفي ظروف الحكومات المنتسبة بشكل أو بآخر إلى الأئمة إن في إيران ومصر أو في إمارات وممالك أخرى).

□ في النموذج اللبناني[3]، يندرج الشهيدان الأول والثاني: (محمد بن مكي ١٣٣٣ - ١٣٨٤) و(زين الدين بن علي بن أحمد العاملي، ١٤٩٥ - ١٥٥٩) في القرنين الرابع عشر والسادس عشر م. كما يندرج محسن الأمين (المجتهد الأكبر، ١٨٦٥ - ١٩٥٢، صاحب **أعيان الشيعة**) وعبد الحسين شرف الدين (١٨٨٥ - ١٩٥٧، المجتهد الأكبر، صاحب **النّص والاجتهاد**). وبما أننا أشرنا إليهم، فضلاً عن البهائي العاملي، صاحب **الكشكول**، في أبواب سابقة، فإننا سنكتفي هنا بتناول نموذجين حيّين معاصرين: م. م. شمس الدين، نائب رئيس المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى، صاحب مؤلفات فكرية دينيّة؛ و م. ح. فضل الله، المرشد الروحي «لحزب الله» - كما يُعلن -، وصاحب أعمال فكرية تأصيلية، تشكّل خطاباً إسلاميّاً سياسيّاً، يستحق النّظر والدراية.

إن الفقه الإسلامي تردّد كثيراً بين فقه التشيّع وفقه السلطة؛ إلاّ أن ميزة الفقه الإسلامي، بوجهيه السني والشيعي، في عصرنا، هي ميزة ما يمكن تسميته «فقه تحرير»، مقابل ما أنتجه الخطاب الفلسفي العربي من ملامح «فلاسفة تحرير» سنتناولها في باب أخير؛ «عقل الفلسفة والحضارة في المجتمع العربي المعاصر».

□ إن عقل الاعتقاد وعقل السياسة متلازمان في الإسلام؛ والانتقال من مستوى إلى آخر، أي من العقيدة إلى الممارسة السياسيّة، يتوقّف على حالات القوى المتصارعة. فمعارضة السلطة موجودة دائماً، فلا سلطان بلا معارض. ولكنَّ المعارضة تظهر إلى العلن أو تقبع في الخفاء وفقاً لميزان القوى المتصارعة، ولقوّة السلطان أو ضعفه. من هذه الزاوية، يجب النظر إلى إشكاليّة التلازم بين المعتقد والسياسة، بين دور الإمام ودور القائد السياسي. فمحمد بن مكي يعتقد أن علماء الدين هم أهل القيادة السياسية؛ وأنّه، في عصره، بلغ مرتبة كبار العلماء/ الفقهاء، فراح يتصرّف كأنه «نائب الإمام المنتظر «المهدي» في الأرض»[4]. فخوّل لنفسه «قبض «الخمس والزكاة» من الناس» وعيّن «نواباً» عنه

(١) Bruce Lawrence: **Defenders of God: The fundamentalist revolt against the modern age.** Harper Row, Publishers, San Francisco, 1989.

(٢) م. جواد مغنية: **الشيعة والحاكمون**، بيروت، دار ومكتبة الهلال/ دار الجواد، ط ٥، سنة ١٩٨١.

(٣) فضل الله، د. مهدي: **من أعلام الفكر الفلسفي الإسلامي**، بيروت، الدار العالمية، ط ١، ١٩٨٢، ص ٢٦.

(٤) فضل الله، د. مهدي: المصدر نفسه، ص ٢٣.

في المناطق لجباية المال وتدبير أمور الناس»[1]. أي أنّه أقام سلطة، مشروع سلطة، داخل السلطة - فقامت هذه، بدورها، بقتله قبل أن تكبر حركته وتؤدي إلى خلعها. هذا هو قانون التغالب على السلطة. ولولا العقيدة لما سلك مسلكه السياسي ذلك، خلافاً لما يذهب إليه د. مهدي فضل الله[2]. فالعقيدة والسياسة لا تنفصلان في الإسلام وفي غير الإسلام: إن الإنسان يتصرّف كما يفكّر ويعتقد، ويفكّر ويعتقد مثلما يتصرّف. إن الإيمان بنظر الإمامية هو علم، تسليم عقلي، «معرفة إذعانية» «إشراقيّة فيضية، لدنيّة إلهية». فالعالم المسلم مؤمن مجاهد، بفكره وبنفسه، شاهدٌ حتى يغدو شهيداً، عابد على طريق القيادة (أو الإمامة الجامعة). فالعالم إذْ يبدأ من درجة العوام، لا مناص له من أنْ يمر بدرجة الخواص، قبل أن يصل إلى مرتبة الأخصّاء (عقلاء العقل الأرفع).

نذكر أيضاً مهدي شمس الدين (١٨٣١ - ١٩١٦)، صاحب مخطوطات: البستان؛ بداية الهداية ونهاية الدراية؛ مصباح هداية الأمة لعصر الأيمة[3]. ومحسن الأمين، الذي عمل على التقريب بين المسلمين على اختلاف مذاهبهم، رافضاً «التمييز أو التفرقة بين طوائف المسلمين»، ومنتقداً دور «قناصلة إيران» في استحداث «عادات شيطانية» كأيام «عاشوراء»، المخالفة للدين؛ فاصلاً بين المعقول الإسلامي واللامعقول الخرافي (الأكاذيب)، (الخرافات، الأساطير، العادات المنافية للمأثور الإسلامي). ونركّز بوجه خاص على نظرة الشيعة إلى الحاكمين، التي تفرّد محمد جواد مغنية بتناولها في عصرنا.

يبدأ م. ج. مغنية بتساؤل: ما الحاكم، من وجهة إسلاميّة؟ ويحدّده بأنه هو الذي «يستحيل عليه أن يسوس الناس بالحق والعدل، مهما كانت مواهبه، إلاّ إذا استفتى المحكومين في جميع تصرفاته وعمل بالتعاون معهم على تحقيق رغباتهم ومصالحهم، أو كان عالماً بكل ما يصلح الناس من أمور الدين والدنيا، عاملاً بعلمه قد نصب نفسه لله وللخير، أو قل إذا توافرت فيه جميع الشروط التي اعتبرها الشيعة الإمامية بإمام الدين والدنيا. . .»[4]. كأنَّ م.ج. مغنية لا يرى سوى طريقتين لتدبير الأمة: إما قيادة تقوم على ديموقراطيّة مباشرة، وإما قيادة إمامية. لكنّه يستدرك، كأنّه يحصر القيادة في نمط واحد، يقول: «وإن قول الإمامية - كفكرة - صحيح إلى أبعد الحدود، كما أن تطبيقه الآن غاية في الصعوبة إلى أبعد الحدود، فلم يبقَ إلاّ الحاكم برضا الناس واختيارهم»[5]. إن الشيعة عوملوا، سياسياً، كأنهم «الحزب المعارض»؛ الأمر الذي جعلهم يعيشون مظلوميّة تاريخية، لم يجدوا بديلاً منها إلاّ في الاستقواء بصورة «الحاكم الديني»، المنتظر دائماً. في هذا المستوى من الخطاب الاعتقادي/ السياسي، يُعاد وصل عقل النبوة بعقل الدولة: «الإمام يتعينّ بالنّص من النبي». هذا معناه أن التشيّع في مصدره نبوي، «فعل النبي وقوله»[6]. ويذهب م. ج. مغنية بعيداً في مصادراته،

---

(١) الموضع نفسه.
(٢) الموضع نفسه.
(٣) المصدر نفسه، ص ١٨٦.
(٤) م.ج. مغنّية: **الشيعة والحاكمون**، م. سابق، ص ٧.
(٥) الموضع نفسه.
(٦) المصدر نفسه، ص ١٥.

فيرى أن «سبب التشيّع ديني لا سياسي، وعلم لا أهواء»[1]؛ ويربط تاريخ التشيع بتاريخ نصّ النبي على الإمام بالخلافة»[2]. لكنَّ «مبدأ التشيّع يلازم الثورة على الفساد والظلم»[3]؛ وهذا معناه معاودة الترابط بين الاعتقاد والسياسة: «النظر إلى وجه عليّ عبادة» ـ حديث اعتقادي، لكنّ العبادة توصل إلى القيادة أو الشهادة. ويورد حديثاً منسوباً للنبي يلعن فيه «القائد والمقود» (معاوية وأخاه يزيد)[4].

يتكوَّن سجل المعاقلة الشيعية مما نسمّيه العقول التوائم أو الأرواح المتوائمة. إننا أمام سلسلة عقلانية/ روحانيّة متناظمة، كأنها سُبحة محسوبة، حيث يكون كل عقل عقلاً لسواه، مرآةَ نورٍ لنورٍ عاكس/ منعكس. ويعبّر عن هذا السجل، رمزياً، بـ «اللوح المحفوظ»، لوح العقول/ الأرواح/ النفوس. من هنا «والذي نفسي بيده...»: روح الله/ روح النبي/ روح الإمام/ روح الإنسان، أو عقل الله/ عقل النبي/ عقل الإمام/ عقل الإنسان (عقل نائب الإمام، الفقيه الذي يستمد معنى ولايته من هذا السجل العقلاني بالذات؛ عقل المؤمنين، عقل غير المسلمين، عقل غير المؤمنين الخ). «أنا من عليّ وعليّ مني»، عقلان توأم. هذه التوأمة تسوّغ العصمة في مستوى العقادة Dogme وتبرّر الإمامة في مستوى القيادة أو السياسة. وبما أن وجه النبي ووجه الإمام توأم، يغدو النظر إلى وجه أيّ منهما (عبادة) كأنهما وجه واحد، ومن وجه إلهيٍ واحد. هنا نفهم المعنى الذي ذهب إليه الصوفيُّ القائل:

«وما الوجه إلاّ واحد غير أنّه إذا أنتَ عدّدت المرايا تعدّدا»

ونكتته فلسفةَ النّور المتواصل، في «مرآة أنوار»، في «بحار أنوار»، كأن كل سلسلة العقول التوائم هي نور من نور أو «نور على نور». وندرك أنَّ ما لم يأذن التاريخ بمولده وظهوره، تعمل الثقافة الدينية، بوجهيها الاجتهادي والشّعبي، على تصنيعه، لذاتها، كتاريخ اعتقادي، يتعالى، مخيالياً، مثاليّاً، فوق واقع الحكم والحاكمين، ينتقدهم، يدعو المحكومين إلى التعالي بالكلمة العليا وبالسيف، لتخطّي محنةَ التاريخ الإسلامي ذاته.

إن توأمة العقول في سياق الانتماء العربي إلى إسماعيل (الذي يسمع كلام الله)، تسوّغ شراكة معيّنة في تلقي الوحي الإلهي، شراكة النبي والأئمة، المحصورة في «أهل بيت»؛ في «أهل كساء»؛ لأنهم أهل وحي مشترك/ جامع. يحدّدهم السجل العقلاني الشيعي بـ: النبيّ/ عليّ/ فاطمة/ الحسن/ الحسين. النبيّ هو الرّاعي العقلاني لأهل بيته هؤلاء: عليٌّ وجهه الآخر، وصيّه؛ فاطمة ريحانة الرسول، سرُّه؛ الحسن والحسين، سيّدا شباب أهل الجنّة. «وحين يأتيه جبرائيل بالوحي، كان الحسن يسمع الوحي ساعة نزوله، فيحفظه، ويأتي أمه فاطمة يلقيه إليها؛ فإذا جاءها الإمام [علي] وجد عندها علماً بالتنزيل، فيسأل: أنّى لكِ هذا؟ فتقول من ولدك الحسن»[5]. لسانٌ مشترك بين النبيّ والإمام، لسانُ الوحي، لسان إشارة قبل أن يغدو في الوعي البشري، لسانَ

---

(1) م. ج. مغنية: الشيعة والحاكمون، ص ١٦.
(2) المصدر نفسه، ص ١٧.
(3) المصدر نفسه، ص ٢٨.
(4) المصدر نفسه، ص ٤٢.
(5) المصدر نفسه، ص ٥٧. ص ص ١٦١ ـ ١٦٢.

عبارة. «كان رسول الله يمصُّ لسانَ الحسن أو شفته»[1]، أي كـان يزقُّه العلمَ الإلهي زقاً. عقل الإمام لا يهادن ولا يصالح على حقّه في قيادة العبـاد والبلاد؟ فكيف يُفسر م. ج. مغنيـة «صلح الحسن» ومعاوية؟ يرى أن الحسن صمم على القتال... وتخلّف عنه خلق كثير ولم يخرجوا؛ «ومنها يتبين أن سبب صلح الحسن لم يكن حقناً للدماء، ولا جمعاً للشمل، ولا كرهاً للحرب التي تقضي على الفتنة والفساد؛ بل لأنَّ الإمام الحسن لم يجدْ مَنْ يقوى به على عدوه وعدو الدين»[2]. وينفض الأحاديث الموضوعة لتبرير صلح الحسن، ويشدّد على «أن عدداً كبيـراً ممن اشتركـوا في قتل الحسـين، كانـوا منخرطين في جيش أخيه الحسن، قبل الصلح، ومنهم شمر ذي الجوشن، قاتل الحسين»[3]. فماذا كان بإمكان الحسن أنْ يصنع، تاريخياً، إذا لم يصالح معاوية؟ «جاء دور التاريخ، فرفع الإمام إلى مصاف الأنبياء عند الناس أجمعين، وإلى مقام الآلهة عند البعض»[4]. ويعتبر م. ج. مغنّية «أنّ مظالم أميّة كانت خيراً من ألف كتاب وكتاب، وأبلغ من ألف دليل ودليل على مكانة أمير المؤمنين وحقه الإلهي في الخلافة»[5]. من الواضح أنَّ المتكلم هنا هو عقل الاعتقاد، لا عقل التاريخ؛ عقل النبوّة/ الإمامة، لا عقل الدولة. مجدّداً، حتى في آخر هذا القرن، يتواصل الاستقواء بالإلهي على الخلافيّ، أو السياسي. هذا التجديد الاعتقادي وليد انتماء «حب أهل البيت»، ووليد اعتراض «بغض الحاكمين» الظالمين. لكنْ، هل ظهر في التاريخ البشري حكّام لا يظلمون؟ وهل رأى البشر المحكومون أنهم غير مظلومين؟ بكلام آخر نقول: هل يُمكن لمحكوم، يعي محكوميّته، أن لا يشعر أنّه مظلوم؟ وإلاّ كيف نفسر ثورات المحكومين إنْ لم يعتقدوا أنّهم مظلومون؟ الحكم ظلم. يكاد يكون شعار المؤلّف، طالما أنَّ أهل البيت ليسوا هم الحاكمين، فلا فرق بين حكام أمويين وعباسيين، بين عثمانيين وغير عثمانيين، من هذا المنظار الشعائري. وبالتقيّة يضطر المحكومُ إلى اتقاء حاكمه/ ظالمه وقاتله: «لعنَ الله مَنْ أحوجهم إليها (إلى التقية)؛ «بئس القوم قوم يعيش المؤمن بينهم بالتقيّة» (منسوب إلى الرسول)[6]. القتل أو التقيّة. «وإذا كان لكَ عدو لا يرضيه إلاّ موتك، فهل تقتل نفسك، وتنتحـر، حتى لا يغضب عليك»[7]. ومَنْ يراجع مقاتل الطالبيين لأبي الفرج، يكتشف تاريخاً سيفيّاً/ قهريّاً، يـترك للمحكوم أحـد خيارين: الكبت (التقيّة) أو الموت. ويخلص م. ج. مغنيّة إلى «أن الحكومة لا تكون دينية إلاّ إذا كان الحاكم إماماً معصوماً عن الخطأ والزلل، أو عالماً عادلاً يرتضيه الله والرسول، وإلاّ فهي دنيوية لا دينية، وزمنيّة لا إلهية»[8]. «وبكلمة إن تاريخ الشيعة تاريخ تقتيل واضطهاد وتمـزيق وتفريق، وثـورات فاشلة، وهزائم متتابعة، تغري بهم الطغاة. ومع ذلك، ثبتوا وصمدوا وبلغوا عشرات الملايين. فما

---

(١) المصدر نفسه، ص ٥٨.
(٢) المصدر نفسه، ص ٦٣.
(٣) المصدر نفسه، ص ٦٢.
(٤) المصدر نفسه، ص ٧٤.
(٥) المصدر نفسه، ص ٨٣.
(٦) المصدر نفسه، ص ١٥٤.
(٧) المصدر نفسه، ص‌ص ١٦١ ـ ١٦٢.
(٨) المصدر نفسه، ص ١٧٥.

السرّ؟»[1]. إنّه الحق: «عليّ مع الحق، والحق مع عليّ». الحق الإلهي. والحكام ينتهكون هذا الحق، من صلاح الدين إلى العثمانيين، إلى الإفرنج، إلى السعودية حيث «لا تُقبل شهادة الشيعي على غيره، وتُقبل عليه كل شهادة»[2]. «تمنع الحكومة السعودية أكثر الكتب أو الكثير من التي يؤلفها الشيعة»[3]. ومع ذلك، كان الشيعة في طليعة مقاومي الاستعمار الإنكليزي (في العراق) والفرنسي (في لبنان)، والقوة الأساسيّة المقاومة لإسرائيل في لبنان منذ ١٩٧٨ حتى اليوم (المقاومة الوطنية/ الإسلاميّة).

٢ ـ نموذجان للمعاقلة الشيعيّة المعاصرة

□ من الواضح، بلا مواربات، أنَّ المسألة الكبرى الشاغلة للعقليّة الشيعية المعاصرة هي مسألة استرداد السلطة، اعتقادياً وقيادياً. هنا نموذجان للعقل الاستردادي، أو «تجديد الفتح». نموذج الشّيخ محمّد مهدي شمس الدين، نائب رئيس المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى (رئيسه المغيّب، الإمام موسى الصدر، ١٩٢٨ ـ ١٩٧٨)؛ ونموذج السيد محمد حسين فضل الله، العلّامة المرشد. كلاهما من جبل عامل، الأول من قبريخا، والثاني من عيناتا. وهما يخطبان، ويدعوان بالمقالات والمحاضرات والمؤلفات. هنا سنكتفي ببعض مؤلفاتها، على سبيل المثال لا الحصر.

أ) الخطاب الديني/ السياسي للشيخ م. م. شمس الدين

□ التشيّع المعاصر علويّ مصدراً، حُسينيّ سياسةً؛ يجمع بين العقل النبوي والجهاد الإماميّ حتى الاستشهاد، يؤاخي بين جامع الرسول وحسينيّة الإمام؛ يؤلّف خطابَ السياسات على إيقاعات العقادة الدينية. والشيخ م. م. شمس الدين، فَرْدٌ في سرد؛ حلقة عقليّة في سجل عقلانيّ شيعي متصل ومتواصل. فما دعوته؟

□ إن المعاقلة الحسينيّة تنفي الدولة، من موقع النبوّة؛ فالحسينيّة حين تقدّم نفسها كثورة على دولة، إنما تتعامل مع هذه، بوصفها لا دولة. الحسينيّة هي لا للدولة غير الإماميّة، وهي استشهاد متواصل على طريق البحث، بالثّورة، عن ميلاد دولة إسلاميّة قويمة، إماميّة حيث أمكن، نبويّة توحيدية عادلة في كل حال. الشيخ م. م. شمس الدين يقدّم دعوته من خلال قراءات نقدية لما كان. يبدأ من «ثورة الحسين»[4].

ينتقد الشّيخُ عدم اعتناء المؤرخين والباحثين بتاريخ الثورات الإسلاميّة، وانصباب عنايتهم على «تاريخ السلطة الحاكمة». ويأخذ على متناولي الثورات، معالجتهم لها إما «بصورة جانبية» وإما «بروح معادية في كثير من الحالات»[5].

(١) المصدر نفسه، ص ١٨٣.
(٢) المصدر نفسه، ص ١٩٨.
(٣) المصدر نفسه، ص ١٩٩.
(٤) م. م. شمس الدين: ثورة الحسين، ظروفها الاجتماعية وآثارها الإنسانية؛ بيروت، دار التعارف للمطبوعات، ١٩٧٩؛ ثورة الحسين في الوجدان الشعبي، بيروت، الدار الإسلامية، ١٩٨٠.
(٥) م. م. شمس الدين: ثورة الحسين، ص ١٥،

يشير إلى أن الانحراف بالأمة المسلمة عن المبادىء الإسلامية، بدأ صراحة «منذ بداية النصف الثاني من عهد عثمان»، دون أن يفوته الكشف عن «منطق السقيفة» المحكوم بروح القبليَّة والنَّفس الجاهلي: روح قريش، وريثة الحكم لأنَّ النبيّ منها ـ (سلطان محمد) (سلطانها). ويزداد منطق السقيفة وضوحاً في سلوك عمر بن الخطاب، «تفضيل العرب على العجم، والصريح على المولى»[1]؛ وفي اختزال سلطان قريش وحصره بسلطان بني أميّة، واعتبارها «الخلافة مؤسسة من مؤسساتها وشأناً من شؤونها الخاصة»[2]. في سياق هذا المنطق المتناقض كان هناك طرحان:

وحدة القبيلة القرشية = مبايعة عثمان.

وحدة المسلمين = مبايعة عليّ.

وتغلّب الطرح القبليٰ على الطرح الإسلامي؛ عقل القبيلة ارتدَّ، ضمناً، عن عقل النبوَّة؛ فقامت دولة قبليّة، بينما المنشود إسلامياً، قيام دولة نبويّة/ إماميّة جامعة. إلى ذلك، سادت سياسة المال، على سياسة المقال العقلي ووحدة المجال الإسلامي الجديد. وكأنَّ عقلين وُلدا مع ولادة دولة ما بعد السقيفة: عقل السلطة (سلطة المال والسيف)، وعقل التواصل مع النبي (سلطة القرآن وسلطان القارىء). عقلان وطبقتان: طبقة أثرياء وطبقة فقراء. الطلقاء (ممن لا سابقة لهم ولا قدمة في الإسلام) تطلق يدهم في السلطة؛ وأهل البيت، مع أشراف الإسلام، تُكَفّ يدهم، ويحالون إلى معارضة، «محاربين فقراء»: الكوفة، البصرة، مصر، الحجاز. من هذا «الوجدان الطبقي» تغذت المعارضة الإسلامية التي كانت تؤمن أن عليّاً «هو الخليفة الذي كان يجب أن يلي حكومة النبيّ في المجتمع الإسلامي»[3].

وحين بويع علي بن أبي طالب ـ بعد مقتل عثمان الذي لا يتناوله الشيخ، (راجع حول هذه المسألة: الفتنة، لهشام جعيط، دار الطليعة، بيروت، ١٩٩٢)، كان لا بد له من إجراء إصلاحات في مجالات الإدارة والمال والحقوق. أي تغيير مبنى الدولة، كما آل إليه بعد ثلاثة خلفاء. وكان معنى ذلك الإصلاح، نقل بعض السلطة من أيدي قرشيّين، إلى أيدي مسلمين آخرين، يتساوون في حقوقهم وواجباتهم. هذا التوجه في تحويل مبنى السلطة، لإعادة توظيفها في أفق التوحيد والعدل النبويين، لم يُر كمشروع عقلاني لردّ الدولة إلى عقل النبوّة، بل رأته «الأرستقراطية الجديدة» ثورة على امتيازاتها ونفوذها. في هذا السياق تندرج حرب البصرة (الجمل)، وقيام «حكومة معاوية» في الشام، مما عجّل في اندلاع «حرب صفّين»، وفي تخلّي الحسن عن الحكم، بعد مقتل أبيه، وارفضاض المقاتلة من حوله (بيعة معاوية سنة ٤١ هـ). فهل كان المسلمون على اتصال بعقل النبوّة، وهم لا يعيشون تاريخهم، إلاّ بعقل الدولة؟ من البيّن أن الشّيعة يتمسّكون بعقل النبوّة/ الإمامة، ويعتبرونه فوق عقل الدولة، التي لا معنى لقيامها من دونه. هذه الاعتقادية المُثلى شكّلت الخلفيّة العقلية لمسلك الإمام الحسين؛ لكنّها لم تُدفع إلى الشهادة الكربلائيّة، إلاّ بقوَّة «سياسة الإرهاب والقتل والتجويع»، التي انتهجها معاوية تجاه

(١) المصدر نفسه، ص ٢٩.

(٢) المصدر نفسه، ص ٣١.

(٣) المصدر نفسه، ص ٥١.

معارضيه. مرَّة أخرى، يتجدّد شعار السلطة: الكبت أو الموت. والشاهد الإلهي، وهو يعلم ظروف ثورته، يقدّم نفسه شهيداً إلهياً؛ فلا يعيش مكبوتاً، مقهوراً، منتظراً موتاً داخل تاريخيّة مخالفة لمعتقديّته. يتكاتف الديني والسياسي ليفرضا على الحسين موقفاً: الاستسلام (الإذعان) أو الاستشهاد.

في عصر الحسين، تجدّدت الدعوة الاجتماعية الإسلامية إلى الثورة على حكم معاوية، الـذي أورثَ الملك لولده يزيد. وكانت الدعوة ترى في الحسين بطلها، قائدها، وشهيدها المنتـظر. وكان السؤال: لمن السلطة بعد معاوية: للحسين أم ليزيد؟ مع موت معاوية، كانت السلطة في الشام تسعى لاستمرار فرض السكوت الحسني/ الحسيني، عنها. هنا معنى إنكار الحسين لبيعة يزيد. ولجأت السلطة إلى إعمال عقل المال وعقل السيف، لتأخذ البيعة ليزيد عنوةً. وكـان ردُّ الحسين واضحاً: «مثلي لا يبايع مثله». وهكذا، «وجد الحسين نفسه وجهاً لوجه أمام دوره التاريخي: الحكم الأموي بكل ما فيه من فساد وانحطاط ورجعية وظلم، والأمة المسلمة بذلِّها وجوعهـا وحرمـانها»[1]. كان خـروجه لـطلب الإصلاح في أمة جدّه، أي لإعادة الدولة إلى عقلها النبوي. وكان بين اثنتين: **السلّة أو الذّلّة**. فوقف ضد الذلّة، جامعاً بين «إمامة الشهيد وإمامة البطل»، في لحظة تاريخية حاسمة، سيولـد منها **عقـلٌ اعتقادي**، بعد خروج (ظرفي) من جسد التاريخ: «ألاّ وإني زاحفٌ بهذه الأسرة، مع قلة العدد، وكثرة العدو، وخذلان الناصر»[2]، ليسكنَ **روح الأمة**، ويستبطن وعي الجماعات، برمزية **رأسه المقطوع**، التي تشير إلى رأس الأمة المقطوع، المقموع، الموضوع ظلماً بـين السَّيف والسَّيف. برأسـه، بعقله الإمامي، قاوم ذلك العقل السيفي؛ وأعطى عقلاً لجماعة سيكون هاجسها التاريخي ردّ الدولة إلى عقل مستقيم. حركته هي حركة جماعة مقهورة في التاريخ، تعتقد بحقها، ولا تحمل سيفاً لنصرته. حركة فرادة، لا حركة فرد. لأنَّ البطولة الاستشهادية **فرادة حسينية**. من هذه الفرادة، ولد تاريخ مختلف، يضع الثورة في أفق الدولة، حتى تستقيم. لقد فضح الحسين، بدمه، برمزية رأسه المقطوع، لعبة دولة؛ وكشفَ عن إمكان تجدّد العقل النبوي في تاريخيّة إسلامية يجدّدها ويستولدها، شُرَاةٌ جـددٌ، يكشفون زيف الإطار المرجعي الديني للدولة اللانبوية، ويحضّون الناس على مناقبيّة إسلاميّة طهرانيّة، ويولّدون القوى الثوريّة، في جوامع ومساجد ومدارس فقهية وحسينيات ـ هي التعبير المكاني عن رمزية الثورة الحسينيّة، كفرادة سياسية/ اعتقادية. بعد نضال الدم في كربلاء، بدأ نضال العقل، «النضال الكلامي» الذي واصلته زينب، أخت الحسين. فمع مقتل الحسين، «لم تعد لهذا الحكم حرمة دينية عند الجماهير المسلمة»[3]؛ ولذا تبلور فقهان: فقه «الفقهاء الرسميين» والفرق السلطانية (كالمرجئة، مثلاً)، الذي «يحرّم الخروج على الإمام الجائر إجماعاً. . .»؛ وفقه التثوير والتحرير، فقه الاعتراض على الحكم الظالم، بدءاً من الإمام جعفر بن محمد الصادق.

صارت «روح كربلاء» منطلقاً لروحيّة ثورية في التاريخ الإسلامي؛ فكانت ثورات وحركات ما زالت تتشهد بتلك الروح التي أعطت معنى لعصرها، غير معنى الإذعان للسلطة. فكيف جرى

(١) المصدر نفسه، ص ١٧٦.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٨٤.

(٣) المصدر نفسه، ص ٢٢٢.

تفعيل «ثورة الحسين في الوجدان الشّعبي»؟

يحدّد الشيخ م. م. شمس الدين مسارب الموجدة الحسينيّة في الوجدان الشعبي بـ:

١ ـ المسرب العقيدي: إجماع على حق الحسين وواجبه في القيام بما قام به؛ ومذهبان أحدهما يقدّسه «إماماً معصوماً»، وثانيهما يبجّله ولو بما دون العصمة والقداسة.

٢ ـ المسرب التعبوي: تجدّد الدعوة الثورية في سلسلة «أئمة أهل البيت»، ومن خلالهم، في سلطة العلماء والفقهاء والأمناء على تصحيح التاريخ بالثورة، والدولة بالعقل النبويّ.

٣ ـ المسرب التراجيدي: صراع «الواقعية السياسيّة والمثاليّة الأخلاقيّة»، تمثّلاً للنموذج الحسيني البطولي الخارق، ومولد عقل تاريخاني «طامح إلى تكوين الأمة المتلاحمة»[١]. الأمر الذي يضع «المسلم الشيعي» في وضع نفسي/ مأساوي يجعله ملتصقاً دائماً وأبداً «برموزه التاريخية، وفي مقدّمتها ثورة الإمام الحسين بوجه خاص، وتاريخ أئمة أهل البيت بوجه عام»[٢].

وهذه المسارب الوجدانيّة تتوافق مع مسالك عبادية/ طقسية، أبرز مظاهرها الزيارة ومجالس الذكرى (احتفاليات عاشوراء). ويرى الشيخ أن الزيارة «مؤسسة سياسية/ اجتماعية/ ثقافيّة، ثابتة في صميم التكوين الثقافي الشيعي»[٣]. والزيارة «بؤرة ثورية» يفترض بها أن تؤدي وظيفة دينية/ سياسية، قوامها «إبقاء الصلة حيّة ونابضة بين الإسلام الحيّ والإنسان الشيعيّ»[٤]. فالزيارة تكريم تقديسي، واعتراف سياسي، إقرارٌ «للحسين عليه السلام بالإمامة من الله عز وجل»[٥]. (زيارة قبر الإمام الحسين في الحائر والمساحة المحيطة بمقامه الشريف)، تكرّست واجباً دينياً ـ سياسياً بعد محاولة المتوكل هدم القبر. وصار لها دعاؤها، ودعوتها تحت شعار «ثأر الله» ـ ثأر الحسين؛ كما صار لها شعرُها التراجيدي/ السياسي، ومجالس عزاء، تُقام في مناسبات واحتفاليّات، تجدّد في ذاكرة الجماعة الشيعية حقّها الإلهي في السلطة، من خلال شعائر الزيارة (مقابل شعائر الحج)، وأشعار التقديس التي تُتلى في المجالس العزائية (التعزية عن النفس بروح القدس)، وتستبكي (لأخذ العبرة مما كان)؛ فتلوذ النفوس بعقيدة المَهدي، وتستنقذ ذاتها من اليأس، وتأمل بنصر تاريخي على الظالمين، يأتي مع «الانتقام الكبير على يد المهديّ»[٦].

أظننتم أن تقتلوا أولاده ويُظلّكم يومَ المعادِ لواهُ
أو تشربوا من حوضهِ بيمينه كأساً وقد شربَ الحسينُ دماهُ

إلى ذلك، «أنشأ أئمة أهل البيت مؤسسة المأتم الحُسيني»[٧]، لتجديد تمثّل التراجيديا الحسينية، رمزياً بالعبرة وبالدموع (والدماء أحياناً)، ولتأكيد نقد السلطة مباشرة كلما أمكن، ومداورة عند

(١) م.م. شمس الدين: **ثورة الحسين في الوجدان الشعبي**، ص ص ٤١ ـ ٤٥.
(٢) الموضع نفسه.
(٣) المصدر السابق، ص ٥٨.
(٤) الموضع نفسه.
(٥) المصدر السابق، ص ٦٦.
(٦) المصدر السابق، ص ٨٧٦.
(٧) المصدر السابق، ص ٢٤٥.

الاقتضاء. وفي كل حال، غدت ذكرى المأساة الحسينية «عملاً أخروياً محضاً»[١]؛ انضاف إليها اللطم (من العادات البويهية التي أدخلها البويهيون على المأتم الحسيني في فارس والعراق) و«نوع من الشعر المُرقَّع بالفصحى والعاميّة»[٢] ـ وهذه الظاهرة عاداها وكافحها السيد محسن الأمين، في لبنان، واعتبرها من الدخيل على التراث الإسلامي (راجع: **خطط جبل عامل**، مثلاً). وكذلك الحال بالنسبة إلى «الحسينيات»، فأصلها الهند وفارس، ثم امتدت إلى العراق ولبنان.

لا يخفى أنَّ هذا التأسيس الحسيني في الوجدان الإسلامي الشيعي، يرمي إلى إحياء القضيّة الدينية، بكل الوسائل المتاحة، من الزيارة إلى الدمعة ولبس «ثياب الجزوع»، الحزن الشديد حتى البكاء. وأن إحياء العقل النبوي، ينمُّ فيما ينمُّ عن رغبة عميقة في تحويل الموجدة العقيدية إلى قوّة سياسية، تخترق التاريخ لتعاود صيغة دولة أمّة النبيّ، وفقاً للخطاب الإيماني. والحال، هل نستغربُ إذا وضع الشيخ م. م. شمس الدين الإيمانية في مواجهة العلمانية؟

هنا ينبغي الإيضاح المنهجي أن مسألة لبنان الطائفية ـ التي يتساءل الشيخ عما إذا كانت العلمانية تصلح حلاً لمشكلة لبنان ـ تقابلها المسألة الديمقراطية، لا الإشكاليّة العلمانية. مع ذلك، يردُّ الشيخ في كتابه **العلمانية**[٣] على القائلين بها من نصارى ومسلمين، رداً إيمانياً، بينما الديمقراطية هي الردّ العقلاني السياسي. ولنتمهّل، محاولين تفهم مقولة الشيخ، ومقترحه لحل مسألة السلطة في لبنان مثلاً.

□ يعاود الشيخ ربط السياسة بالأخلاق، مشدِّداً على تهافت الداروينية (مبدأ الصراع وتنازع البقاء وبقاء الأصلح) وتساقط الماركسية (مبدأ التناقض وصراع المتناقضات في الطبيعة والمجتمع)[٤]. إنه ينتقد الأصولية الوضعية، العلموية والسياسيّة في الغرب، استناداً إلى إطار مرجعي مختلف، إطار حضاري إسلامي، ما زال عقل النبوّة فيه يسعى إلى نقض عقل الدولة، بوجهها التاريخي الإسلامي، وبوجهها الغربي «المتعلمن» ظاهراً. وبلا مواربة، يضع الشيخ الحضارة الإسلامية (على ما له عليها من مآخذ) في مواجهة الحضارة المادّية عامة، والغربية المادية خاصة. لكنّه يلاحظ تكوّن «حضارة أوروبا الحديثة بالمنهج التجريبي والعلم التجريبي اللذين استمدهما العقلُ الأوروبي من حضارة الإسلام» (**العلمانية**، ص ٢٦)، ويأسف لكونها لمّا تستلهم روح الإسلام وأخلاقيّاته الدينيّة/ السياسية؛ أي يأسف لكون أوروبا لم تغدُ إسلاميّة. فهل يقدّمُ العالم الإسلامي نموذجاً بديلاً من نماذج الغرب السياسية الحديثة والمعاصرة؟ لا يخفى على الشيخ م. م. شمس الدين «أنّ الإسلامَ لم يعد ـ بعد الاستعمار ـ مؤسسة سياسية. لقد غدا مجرد فكرة تعاني في نفوس حامليها كثيراً من وجوه الضعف والتشويه، جاءتها من قبل حامليها أنفسهم، وهي التي مكّنت الحضارة الغربية من إحراز انتصارات سهلة»[٥]. لكنّه لا يُشير، هنا، إلى كل ما حطّم الحضارة العربية/ الإسلامية من داخلها (حروب، فتن، ثورات) ومن خارجها، حتى كاد العربي المسلم، مثلاً، يفقد تماماً مفهوم النمو التاريخي والتقدم

(١) المصدر السابق، ص ص ٢٧٥ ـ ٢٧٧.
(٢) الموضع نفسه.
(٣) م.م. شمس الدين: العلمانية، بيروت/ الكويت، دار التوجيه الإسلامي، ط١، ١٩٨٠.
(٤) المصدر السابق، ص ٢٠.
(٥) المصدر السابق، ص ٣٠.

العلمي / التقني. يكتفي إذاً بتحميل النفوس (نقول العقول) مسؤولية التشويه، ولا يلتفت إلى تداخل الحقول والعقول، بحيث كاد يتحوّل كل ما عندنا إلى عقل اعتقادي / سياسي، يفتقد إلى منطق العقل العلمي التقني ومناهجه المستقلة ووسائله وآلاته وأدواته. أما زال تغيير العالم ومعاودة صنعه، ممكنين بقوّة الكلام (النضال الكلامي، كما ورد سابقاً)؟ يستشهد بالدكتور طه حسين، القائل: «... فإذا كنا نريد هذا الاستقلال العقلي والنفسي الذي لا يكون إلّا بالاستقلال العلمي والأدبي والفني، فنحن نريد وسائله بالطبع. ووسائله أن نتعلّم كما يتعلّم الأوروبي، لنشعر كما يشعر الأوروبي، ولنحكم كما يحكم الأوروبي، ثم لنعمل كما يعمل الأوروبي، ونعرف الحياة كما يعرفها» (مستقبل الثقافة في مصر، بيروت ١٩٧٣، ص ٥٨)[١]. ويرى فيه قبولاً مطلقاً بالحضارة الغربية، الأمر الذي يعني الفصل بين العقل العلمي والعقل الديني، ويعني بالتالي «علمنة الذات العربية بإخراجها من إطار الدين والغيبيّات»[٢].

وبين قبول مطلق ورفض مطلق لنموذج الغرب الحضاري، يتوسّط الشيخ لتلافي الكارثة وانعكاسها على الشخصيّة الاسلامية، فيقترح «**موقف الانتقاء**» نموذجاً تحليلياً لروّاد الفكر الإسلامي / السياسي الحديث: السيد محمد جمال الدين الحسيني (الأفغاني)؛ الشيخ محمد عبده؛ محمد إقبال؛ ويرى أن «الجانب المادي» في حضارة الغرب هو **عنصر محايد** (لكن هل هو عنصر محايد حقاً؟) يمكن للمسلمين الإفادة منه، محذّراً في الوقت نفسه من الجانب المعنوي (فلسفة المادّية)، دون أن يتوقّف، في تحليله، عند تلازم البنية المادية (حالياً البنية التقنية) وعقلها الفلسفي / العلمي في منظومات الغرب الحضارية؟ إنّه يسوّغ هذا الموقف الانتقائي الإسلامي بتشديده أو تنويهه بـ «استبعاد الجانب المعنوي / النظري (الفلسفي) من هذه الحضارة، لأنَّ في الإسلام غنىً عن ذلك وعن جميع الفلسفات»[٣]. كيف؟ بإطلاق روح المقاومة وتقديم الإسلام بوصفه «قوّة بانية في حل مشكلة العالم الثالث» وبوصفه «قوّة منقذة للحضارة»؛ وخاصة بـ «اختراق الحضارة المادية لإعطائها مضموناً روحياً وأخلاقياً». كيف؟ مَنْ يخترق مَنْ في عصرنا؟ أنحن الذين يكتسح الاستعمار الغربي بلادنا، ويستثمر مواردها، ويؤثر في عقليّاتها، من خلال البنية العلمية / التقنيّة، قادرون الآن وغداً على اختراقه حضارياً؟ وهل أنجزنا مهمتنا في صون حضارتنا العربية / الإسلامية وإعطائها مضموناً روحياً وأخلاقياً؟ وفوق ذلك، هل أعطيت أخلاقيّة للسياسة في عالمنا العربي والإسلامي، حتى ننتقل إلى دور التأثير فيمن يؤثّر فينا؟ نحن لسنا ضد الحلم والأمل؛ لكنْ هذا شيء والتحليل العلمي للواقع شيء آخر، تماماً. وهذا ما ينبّه إليه الشيخ: «وضعت للمجتمعات الإسلاميّة صيغ تنظيميّة ومناهج تربوية وأنظمة سياسية واقتصادية وقضائية مستمدة من مفاهيم الحضارة المادية ومبنية عليها. وقد رُبطت مصالح الناس الاقتصادية والمعيشية والمالية بهذه الأنظمة والمؤسسات»[٤]. إن منطق كل حضارة هو منطق افتراسي، والجهود الإسلامية ضد الاستعمار ومادية الحضارة هي «جهود انفصاميّة». فما معنى هذا

---

(١) م. ن، ص ص ٣٨ - ٣٩.
(٢) م. ن، ص ٤٠.
(٣) المصدر السابق، ص ٥٩.
(٤) المصدر السابق، ص ص ٦٦ - ٦٧.

الانفصام الذي ينبّه الشيخ إلى خطورته؟ هل معناه أن تزامن الحياة الإسلامية مع «المادّية الحضارية»، ولّد «مأزقاً حضارياً للعالم الإسلامي»؟ وما العمل للخروج من مأزقٍ حضاري كهذا؟

يعاود الشيخ م. م. شمس الدين وضع العقل الديني في مواجهة العقل الفلسفي ـ وكأن أم العلوم لم يلتهمها أولادها، ولم يصبح العقل العلمي/ التقني هو الموجّه للحضارة في عصرنا. وإذا كان السلطان قد حل محنته بتحريم الفلسفة، فإن «**غرور الفلسفة**» يشكّل في آخر القرن، عنواناً لمقارعة فكرية، لـ «نضال كلامي» ليس بينها وبين العلم، بل بينها وبين الفكر الديني. لكنْ مَنْ قال إن هناك حقولاً مشتركة بين فلسفة السؤال وخطاب النّقل والاعتقاد؟ وفوق ذلك، مَنْ قال إن «العلمانية هي نتاج الفلسفة، هذه الفلسفة المادية الخالصة»[1]؛ وما العمل إذا لم تكن كذلك، إذا كانت ـ مثلاً ـ نتاج العلم، نتاج العقل العلمي في مرحلة استقلاله عن كل مرجعيّة، مرحلة سيادته وإنتاجه لحداثة المجتمع وديمقراطية الدولة؟ وما العمل إن لم تكن العلمانية من اشتقاق «العالم»، وعندها لمَ لا يُقال، بالعربية، عالمانيّة؟ وما المانع أنْ تكون العلمانية (من العلم، أي النظر إلى أمور الدنيا بعلم ومنهج علمي مستقل لأهداف عمليّة تطبيقية) هي العقلانية الفلسفية/ العلمية المطبقة على حياة جديدة؟ وما رأي الشيخ إذا كانت هذه العلمانية بالذات نتاج العقل العلمي العربي في ذروة تقدّمه واستقلاله، والعقل العلمي اليوناني معاً؟ صحيح أن الاستعمار يقاتل، يحارب الإسلام وغير الإسلام، بالعقلانية المطبّقة أو بالعلمانية (الحداثة والديمقراطية)؛ لكن بماذا نحاربه نحنُ؟ وماذا يفيدنا أن نقارعه بغير سلاحه؟ وهل نستطيع، أصلاً، منازلته بغير سلاح مكافىء؟

حول المصطلح بالذات، نقول إنّ الرائج لفظ (عِلمانيَّة)، وأصله العلم المستقل عن كل مرجعية خارجة عنه؛ ولم نسمع مَنْ يقول (عَلمانيّة) غير الوارد في كتاب الشيخ[2]. وفي كل حال ليس هناك مشكلة لفظيّة/ نطقيّة، ولا مشكلة نسابة. فالعقلانية هي علمُ العالم، والعلمانية هي التعبير الاجتماعي/ السياسي، الحضاري، عن استقلالية العقل في خطابيه الفلسفي والعلمي. فهل نرفض استقلاليّة العقل، وأنْ يكون في هذا العصر، مُلحقاً، تابعاً لمرجعيّة اعتقادية لا حقل مشترك بينه وبينها؟ إن الدين كما يلاحظ الشيخ م. م. شمس الدين «ينظم حركة الإنسان في الدنيا ومصيره في الآخرة»[3]، والعلم يبحثُ في أمور الدنيا، ولا يتعدّاها؛ وإذا فعل فإنه لا يعود علماً دنيوياً. هذا الفصل الاستقلالي بين العقل العلمي/ الفلسفي والعقل الديني/ الاعتقادي، نراه ضرورياً، لكي يعمل كل عقلٍ في حقله، باستقلال وسيادة. أما إلحاق العقول ببعضها، وخلط الحقول، فقد أثبتا أنهما ينتميان إلى لعبة سلطوية لم تعد على المسلمين بغير السؤال: «لماذا تقدّم الغربُ وتأخر المسلمون؟». فهل نحافظ على بلاغة السؤال، ونتناسى أن العقل العلمي ذو حقل دنيوي، وأنّه بصفته الاستقلالية هذه غير معادٍ للدين ولا للسياسة. إنه مستقلّ وحسب. فهل استقلالية العقل العلمي حالة عدائية، عدوانيّة، تستحق مقاومة وممانعة؟ إن العلمانية السياسيّة اللاأخلاقية، أكانت مادّية أم مثاليّة، هي التي تشكّل نقيضاً للعقل الاعتقادي في بعض المناحي؛ أما العلمانية الإناسية (الأنثروبولوجية)، أي

(١) المصدر نفسه، ص ٨٠.
(٢) م.م. شمس الدين: **العلمانية**، ص ٨٥.
(٣) الموضع نفسه.

العقلانيّة المطبَّقة، فلا حقل مشتركاً بينها وبين العقل الديني وحقوله التطبيقية. ونلفت أخيراً إلى أن العقل السلطوي التاريخي هو الذي وضع العقل الديني، في تراثنا، بمواجهة العقل الفلسفي/ العلمي، وحرّضه على تحريم الفلسفة بفتوى فقهيّة، يوم صارت الأسئلة اعتراضاً على سلطان استبدادي. أليس هذا ما عانى منه العقل الشيعي على امتداد تاريخه؟ إن العلمانية أو العقلانية في الحضارة الغربية لم تلغ دور الكنيسة لا جزئياً ولا كلّياً، بل إن الفاتيكان نفسه أضفى على العلموية (Scientisme) طابع أصوليّاته (الملاحظة لروجيه غارودي: **الأصوليّات**، بيروت، ١٩٩١)، فلماذا الظنّ والتوهيم بأنها ستلغي دور الإسلام في عالمنا، والإسلام عقيدة حيّة، آخذة في النمو والتفتح والتوسّع؟

إننا نعيش في عالم متفاعل، متشابك، يسير نحو شكل من أشكال تكافله الكوني؛ والإسلام لا يزال قطباً فكروياً، بوصفه المرجعية الأكثر عقلانية وعلميّة بين كل الأديان التوحيدية وغير التوحيدية. فقد أثبت الإسلام، بلا تحفّظ، أنّه ضرورة حياتية للبشر كافةً، وكوّن حضارةً هي اليوم ذات مدار واسع، تُعَدُّ واحدة من خمس أو ست حضارات في العالم. نحن مع القول باستقلالية الحضارة الإسلامية، وباستقلال عقلها العلمي/ الفلسفي المميّز، لأننا بكل بساطة لا نريد أن نكون عبيداً للغرب سواء أكان مادياً ملحداً، أم صار روحيّاً مؤمناً؛ ولأن العالم الإسلامي يمكنه باستقلاله السياسي والعلمي والتقني، أن يشكل مجالاً استقطابياً مميّزاً من «النظام العالمي الأميركي». والعقلانية نتاج الإسلام، فلماذا لا نستردّها إلى قيمنا وأخلاقنا؟ أليس نبيّنا هو مدينة علمنا، وعليّ بابها؟ فهل نحن نحيا في مدينة علمية، أبوابها مفتوحة؟ في الإسلام علماء دين، أصحاب دين، لا «رجال دين» بالمعنى الكهنوتي. فالعبادة في الإسلام معرفة، وهي مباشرة، ومسؤولية كل فرد، بلا وسيط. وهذا ما يؤكده الشيخ م. م. شمس الدين بقوله: «وفي الحاضر لم يقف الإسلام في وجه معظم المتغيّرات التي أدخلتها الحضارة الحديثة في العالم الإسلامي، طالما كانت هذه المتغيّرات في نطاق العلم الوضعي والتنظيم المجتمعي؛ أما المتغيّرات التي تتناول بالتشويه الأسس الأخلاقيّة والمعتقدية للمجتمع الإسلامي، فقد عارضها ولا يزال يعارضها»[١]. ثم يوضح سرّ عداوته للعلمانية: «لقد جاء التحديث في صورة العلمانية من جانبها السلبي الذي يعني (لا أصالة)، دون أن يرافقه الجانب الإيجابي من العلمانية وهو يعود إلى البناء العلمي، وهو ما ينسجم مع المحتوى الحضاري الذي أنتجه الإسلام»[٢]. والخلاصة أن الشيخ يرفض «العلمانية التي جاء بها الاستعمار مجرد وسيلة زاهية لتفريغ الأمة من مضمونها الحضاري الأصيل، ودفعها إلى عالم حضاري يحتوي روحيّة غريبة عليها، بعيدة عنها...»[٣]. ولكن ما جاء به الاستعمار لم يكن العلمانية ولا العقلانية المطبقة عنده، بل جاء بالاستعمار لا غير. ومثال ذلك تركيا التي لم تتعلمن، لم تتعقلن، لم تستقل عقلانياً، بل تحوّلت إلى مجرَّد قاعدة من قواعد الحلف الأطلسي، قائد الاستعمار العالمي. ولِمَ لا ننظر في المثال الياباني الذي نهض بعقلانية استقلالية، دون أن يتخلّى عن موروثه المأثور وعن منظومته الاعتقادية/ الحضاريّة؟ وكيف لا، وها هو الشيخ شمس الدين يقرّر[٤]:

---

(١) المصدر السابق، ص ١٧٠.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٧٤.

(٣) م.ن.، ص ١٧٥.

(٤) م.ن.، ص ١٩٢.

«ومن المؤكد أنَّ وجود الطائفية الدينية في المجتمع السياسي لا يتنافى مع كون الدولـة علمانية» ـ أي ديمقراطية ـ و «أن توزيع السلطة والإدارة في الدولة بين الطوائف لا يتنافى مع كون الدولة علمانية»[1]. والغريب المدهش أن يرى الشيخ أن «الطائفية السياسية . . . نتاج سياسي علماني، وليست نتاجاً دينياً». لـولا الأديان المتعددة في لبنان، هل كان يمكن للانتداب الفرنسي أن يستولد الصيغة الطائفية السياسية التي فرضها نظاماً صراعياً على دولة يُفترض بها لكي تحيا، أن تكون دولة شراكة ديمقراطية؟ صحيح أن الاستعمار الفرنسي استولد من الطوائف طائفيّة سياسيّة؛ ولكنّه استولدها كاستعمار، لا أكثر ولا أقل. وإلّا، فلماذا لم ينتج لنفسه طوائف سياسية في مجتمعه بالذات؟ لأنَّه كاستعمار ينتهج سياستين: سياسة توحيد مجتمعه، وسياسة تفكيك مجتمعنا، وبالتالي، فإن مشكلتنا هي مع الاستعمار، لا مع العلمانيـة ولا مع الحداثة والديمقراطية الملازمتين لها (راجع مادة علمانية في القاموس النقـدي لعلم الاجتماع، منشـورات مجد، بـيروت، ١٩٨٥). وعندمـا نتحرّر من الاستعـمار، نكـون أحـراراً في اختيـار النـظام المناسب لنا. لكن هل ثبت في لبنان أن من الممكن، بدون استقلاله، إقامة أي نظام فيه؟ وهل ثبت أن هناك حلاً آخر للطائفية السياسية غير الديمقراطية الصحيحة، الديمقراطية بوصفها مشروعاً عقلانياً، يمارس بقوَّة القانون وبقوّة الرأي العام (الحرية السياسية)؟ إنّ حصر العلمانية أو العقلانية بالاستعمار ومحاربتهما كشيء واحد هو سبب كل هذا الالتباس العقيم. وها هو الشيخ م. م. شمس الدين يقدّم رؤية نقديّة لما يسمى نظام لبنان: «إنّه نظام علماني، ولكنّه ليس قائماً على أسس علميّة صحيحة، بل هو قائم على العشائرية ومصالح فريق من السياسيين، فتخلّفه ناشىء من عـدم علميّته ومن خضـوعه للمصالح الفردية والفئوية التي أفرزتها الطائفيّة السياسية، لا من علمانيته، لأن العلمانية كما رأينا متوفرة فيه. والتخلّف آتٍ من الطائفيّة السياسية التي جعلته نظاماً بدائياً غير علمي . . .»[2]. ويتساءل: «لماذا يجب أن تكون سيادة الدولة شاملة لكل شيء ولكل مظهر من مظاهر حياة شعبها؟»[3]. ونسأله: هل ترضون في دولة إسلامية أن تكون السيادة جزئية، مثلاً؟ هل تركت سيادة الدولة الإسلامية، في أي عصر، حيِّزاً لحريات، وهل نال الشيعة شيئاً من تلك الحريّات؟ وإذا كان نعم، فلماذا كانت ظالمة واستبدادية وقمعيَّة (كيف ننسى استشهاد الحسين وما جاء بعده من ثـورات، آخرهـا ثورة إيـران، ومقاومة أفغانستان، ومقاومة مسلمي لبنان؟).

□ إن مبدأ السلطة لا يتجزّأ، ومشكلة العالم الإسلامي تبدأ من بحثه عن استقلاله وحريّاته، وحقه في تقرير النظام السياسي الذي يراه مناسباً لعصره. وفي كل حال، مشكلة الدولة اللبنانية ليست نموذجاً صالحاً لا للعالم العربي ولا للعالم الإسلامي. وحيث إننا لا نريد مناقشة مسائل لم يطرحها الشيخ في نماذجه الفكرية المدروسة، فإننا ننتقل إلى مسألة أخرى: **السلم وقضايا الحرب عند الإمام علي**[4]. من المسلّم به أنَّ الإسلامَ دين سلام للبشر كافةً، سلام إلهي (معنى دعـاء: السلام عليكم)، وأنَّ

---

(١) م. ن.، ص ١٩٤.
(٢) م. ن. ص ٢٠٠.
(٣) م. ن. ص ٢٠٥.
(٤) م. م. شمس الدين: السلم وقضايا الحرب، بيروت، المركز الإسلامي، ط١، ١٩٨١.

علياً بن أبي طالب كان أول من أسلمَ، وتقبّل السّلام كوديعة إلهية، كأمانة من لطفه، كعهد ووعد. لكن مجاهدته في سبيل الله، أظهرته محارباً، مغالباً، بسيف الله، أكثر مما أظهرته مسالماً.

لذا يحدّد الشيخ م.م. شمس الدين «هويّة الحرب الإمامية» بأنها «جهادية»، أي بأمرٍ من عقل النبوّة؛ ويسارع إلى التوضيح أنّه «خاض كارهاً، دامي القلب، حروب الجمل وصفين والنهروان»[1]. حروبه، إذاً، عقيدية، يتآلف فيها التنزيل والتأويل[2]، دفاعاً عن حرية الاعتقاد. وينفي الشيخ أن تكون «حروب فتح لبسط السلطان السياسي»[3]. إن حرب الإمام «محكومة بالهدف السياسي الإيماني»[4]. لكنْ، كيف تكون الحرب عقيدية/ إيمانيّة، بينها «الحق مخذول والقائد غير مطاع»؟ و«جمهور المقاتلين الفقراء من أفراد القبائل كان لا يتمتع بالوعي الكافي للقضيّة السياسية/ الاجتماعية ولبعدها العقيدي الإيماني...»[5]. إنها عقيدية إيمانية في مستوى الإمام؛ لكنها غير ذلك، كما يقول الشيخ في الاستشهاد السابق ـ والاستشهاد للإثبات: «لقد كان الإمام كثير الشكوى من هذا الوضع الشاذ الذي تفاقم وتعاظم خطره حين أدى إلى شلل شبه كامل في التصدي لحرب العصابات التي شنها معاوية على دولة الخلافة بعد التحكيم»[6].

نلاحظ أن الشيخ م.م. شمس الدين، إذْ حصر نفسه وهو يعالج مسألة تاريخية، موثّقة، بمرجعية اعتقادية (نهج البلاغة)، إنّما حكم على نفسه بتقديم تفسير اعتقادي لظاهرة الحرب، وحرم نفسه من منهجيّة العقل التاريخي، التي أفاد منها معاصر تونسي[7]، وقدَّم صورة علميّة دقيقة لأسباب تلك الحروب/ الفتن ونتائجها السياسية والدينيَّة. ما الواقع التاريخي الذي جعل الإمام يقول: «لقد كنت بالأمس أميراً فأصبحت اليوم مأموراً، وقد كنت بالأمس ناهياً فأصبحت اليوم منهياً»؟[8]. «كأنني المقود وهم القادة، أو الموزوع وهم الوزعة»[9]؟ هذا ما يحتاج إلى تفسير تاريخي علمي، لا إلى تقرير اعتقادي وحسب. إن مشكلة العقل الاعتقادي، حين يتناول حقلاً، غير حقول اختصاصه، إنما يضفي عليها عقليّته ذاتها، وكأن هذا الإضفاء حقٌ من حقوقه. فهل يمكن الاستمرار والاكتفاء بنقد عقل الدولة من زاوية عقل الاعتقاد، دون الإفادة من كل تقنيّات العلوم الإنسانيّة، النظرية والتطبيقية، وفي مقدمتها علم التورخة أو التاريخ؟.

□ سنحاول الإجابة عن هذه المسألة، من خلال تناولنا لمثالين إيضاحيين، اشتغل عليهما الشيخ

(١) المصدر السابق، ص ٣١.
(٢) من الشعر المنسوب إلى عمّار بن ياسر في صفين، مخاطباً معاوية وعمرو بن العاص وأتباعهما:
لقد ضربناكم على تنزيله/ ونضرب اليومَ على تأويله
ضرباً يزيلُ الهام عن مقيله/ ويذهلُ الخليلَ عن خليله (المصدر نفسه، ص ٣٣).
(٣) م. ن.، ص ٣٣.
(٤) م.ن.، ص ٤١.
(٥) م.ن.، ص ٥٩.
(٦) م.ن.، ص ٦١.
(٧) هشام جعيط: الفتنة، مرجع سبق ذكره.
(٨) م.م. شمس، الدين: المصدر السابق، ص ٦٤.
(٩) م.ن. ص ٦٧.

م. م. شمس الدين: بين الجاهليّة والإسلام، وحركة التاريخ عند الإمام عليّ.

المثال الأول: جاهليّة وإسلام

□ حين نصغي لعبرة التاريخ الشعبي العربي، وهي تقرّر «لا وراءنا، ولا أمامنا»، إنما نتساءل من نحن؟ أين نحن في التاريخيّة الإنسانية العالمية؟

المكان حجاز، والحجاز من معانيه الحاجز والحجز، أي المنع، الحصانة والسّيادة. والإسلام في نظر شيخنا الجليل[1] «كان ولا يزال الحاجز الأقوى دون استقرار نفوذهما (الغرب والشرق). الثقافي والاستعماري في العالم الإسلامي». هذا كلام بديع، لكنْ ما قول شيخنا بهذا الاستعمار الإنكليزي، ثم الأميركي، المهيمن على الخليج عامة، والحجاز خاصة منذ مطلع هذا القرن حتى اليوم؟ إننا نلفت النظر إلى واقعة تاريخيّة، دون التقليل من أهميّة الدور الذي يلعبه الإسلام في تحصين العالمين العربي والإسلامي. وبعد، فماذا وراءنا في التاريخ؟ قبل أن نتساءل «ماذا أمامنا»؟ ماذا بقي لنا من مكانة تاريخيّة في العالم المعاصر/ المقبل؟

بين طريق الغرب الرأسمالي المستمر صعوده، وطريق الشرق الشيوعي الذي أنجز أفوله، كان الشيخ يقترح طريقاً ثالثاً، هو طريق الإسلام. ومع تعديل رقمي، يمكن القول إن الإسلام هو طريق ثان مفتوح أمام البشرية؛ لكنْ إلى أين؟ هنا يُقرأ الماضي البعيد، ما قبل الإسلام؛ أو الجاهليَّة (إسم للضلال والانحراف عن المثل الصحيحة). لكنْ، هل كان العرب ما قبل الإسلام يطلقون على عصرهم هذه التسمية الشنيعة؟ أم أنّها لعنة وصموا بها في عصر لاحق؟ ومَنْ أطلقها ووصمهم بها؟

من المعلوم أن العرب كانوا على وثنيّة (عبادة مباشرة)، وعلى شيء من التوحيد، وعلى معرفة وأخذٍ بشيء من يهودية ومسيحية. ومن البداهة أنْ لا يعلموا الإسلام قبل مولده، وهذا يعني أن جهلهم بظهوره، يماثل جهل سواهم من شعوب دخلت، بفضلهم، في رحاب الإسلام. والحال، هل يصح تسمية كل عصر سابق للإسلام، وفي كل أمة، بأنّه عصر جاهلي؟ وإذا صحّ ذلك، فلماذا اقتصرت التسمية على العرب دون سواهم، رغم أنهم كانوا أول أمة دعيت للإسلام، وكانت الأولى في استجابة دعوته؟ نقترح الاكتفاء بالقول، على خطى جواد علي، مثلاً، «العرب قبل الإسلام». لكنَّ هذا الاقتراح العلمي، لا يتقبّله العقل الاعتقادي، الذي يبدو أنّه كان وراء هذه التسمية، ولا يزال يصرُّ على تسويغها وترويجها. فمن مصادراته الكبرى الاعتقاد أن «الدين هو مصدر التعاليم الأخلاقيّة»[2]، وما العمل إن كان المجتمع مصدراً، أيضاً، للأخلاق ولغيرها؟ هـ. برغسون في كتابه مصدرا الدين والأخلاق لم يستطع نفي هذه الواقعة، رغم يهوديته وفلسفته الرجعيّة التي استرجعتها الأصوليّة المسيحية لحسابها في الغرب. والحال، هل يمكن الافتراض بأن المجتمع العربي قبل الإسلام لم يكن مصدراً لدين وأخلاق؟

---

(١) م.م. شمس الدين: بين الجاهلية والإسلام، بيروت، مجد، ط٢، ١٩٨٤. ص ٥.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٢.

يتحدّث شيخنا الجليل عن «عالم ما قبل الإسلام»[1]، وبالمقارنة يمكن الكلام على «عرب ما قبل الإسلام»، حتى يتخلّص الباحثُ من هذا الحكم القيمي الموروث، بلا تدقيق. ويلاحظ أنّ ذلك العالم بلا استثناء، كان محكوماً بـ «دعوى حق إلهي في الحكم» تمارسه حفنةٌ من ملوك وأمراء على ملايين من البشر حكماً استبدادياً مطلقاً[2]. ويصف الشيخ م. م. شمس الدين رسالة الإسلام بأنها «عقيدة ثورية شاملة ومستوعبة لجميع مظاهر النشاط الإنساني»[3]. ويشير إلى دور الإسلام في «رد الاعتبار إلى العقل الإنساني المخدَّر بالخرافات والأوهام»[4]. ويستعرض مكوّنات التوحيد والعدل الإسلاميين في غير مجال، لافتاً، بحق، إلى أنّ الدعوة الإسلامية حوربت بالسّيف، فدافعت عن نفسها بسيف الله، لا بسيف البغي والعدوان.

كان من طبيعة الأمور أن تقوم دولة إسلامية على أساس الدَّعوة ذاتها التي تعتبر «الإنسانية كلها أسرة واحدة متلاحمة»؛ وكانت هذه الدولة «تستطيع أن تتعايش مع أية دولة أخرى بسلام، إذا توفّرت لها حرية الحركة في مجال الدعوة إلى الله». هذا صحيح، في المبدأ. لكنَّ «الدولة الأخرى» تعلم بعقلها السياسي، أن مثل هذه الدعوة إذا تحركت بحرية، سوف تفضي إلى تقويض الدولة، وإقامة دولة إسلاميّة مكانها. وهذا ما جعل باحثاً في عصرنا، يُعَنْوِنُ كتاباً بعنوان الإسلام حرب على الغرب[5]، من خارجه ومن داخله. هنا تتصادم نظرتان إلى معنى الدعوة وهدفها: نظرة إسلامية تبرّر نفسها، ونظرة غير إسلاميّة ترى في هذه الدعوة حرباً على دعوتها الخاصة بها (المسيحية في الغرب، مثلاً).

الأقرب إلى الصواب القول إن الدعوة لا تقوم بغير تغالب؛ وإن التسالم العقائدي مرهون بموازين قوى ومعاهدات وحدود سياسية للصراعات. فليس هناك مجتمع أو دولة يفسحان في المجال التاريخي أمام أية دعوة لكي تتحرك بحريّة. حتى المجتمع المكّي الذي ولدت فيه الدعوة الإسلامية، لم يأذن بذلك طوعاً، ولم يتقبّلها إلّا كراهيةً وإذعاناً. لولا قوّة المدينة، لما فتحت مكّة أبوابها للرسول وصحابته. وهذا بالتحديد ما يقوله شيخنا: حروب النبي (ص) كلها كانت ضد مجتمع محارب استنفدت معه كل إمكانات السلام بمعناه الصحيح؛ كانت حروباً وقائية ضد مجتمعات معادية[6]. هذا صحيح، ولأنه كذلك، فكيف تؤمل حرية حركة لدعوة إسلاميّة في مجتمع معادٍ؟ لقد حاور النبيُّ المكيّين حواراً مباشراً، وجادلهم بالحسنى؛ إلّا أن الكثرة المكّية قاومته واضطرته للهجرة، كما هو معلوم. ولم يعدْ إلى مكّة إلّا بعد تمكّنه من قلب موازين القوى لصالح الدين الجديد، المستقوي بمجتمع نقيض، محارب ومنفتح، هو المجتمع المدني. وهذا المجتمع بالذات شكّل نواةً بنيويّة لدولة إسلامية، صارت ممكنةً تاريخياً. هنا ولد عقل التشريع (الدولة)، بعد نجاح عقل الدعوة في مهمته. بدأ الإسلام بدعوة واكتمل سياسياً بدولة فاتحة، ذات مالٍ وسيوف.

---

(١) المصدر نفسه، ص ٣٣.

(٢) المصدر نفسه، ص ٣١.

(٣) م. ن.، ص ٥٣.

(٤) المصدر نفسه، ص ٥٥.

(٥) Olivier Carré et Claire Brièrre: **L'Islam, Guerre à l'Occident,** Paris, éd. Ramsey, 1984.

(٦) م.م. شمس الدين: بين الجاهلية والإسلام، ص ٨٥.

ينبّه شيخنا الجليل إلى حرية العقل في الإسلام، معتبراً أن «فكـرة الجبر» فكـرة باطلة وغـير إسلامية، موضحاً أن المخلوق عاقل حر وأن «إرادة الله تعالى تـأتي في مرحلة متـأخرة عن اختيـار الإنسان»[1]. ويضع معادلة تحتاج إلى مناقشة: [إرادة الإنسان + إرادة الله = الفعل]. **هل صحيح** تقديم إرادة الإنسان المخلوق، في هذه المعادلة، على إرادة خالقه؟ وإذا صح ذلك، فما الرابط بينهما؟ ما العلاقة الترابطيّة التي تولّد منهما فعـلاً. يميّز شيخنـا الجليل في الأمـر الإلهي بين وجهـين، تكويني وتشريعي: «إن الأمر التكويني يتعلّق بالأفعال والأشياء المنسوبة إلى الله تعالى بصورة مباشرة»[2] و «إن الأمر التشريعي (أو النهي التشريعي) هما الأمـر والنهي المتعلّقان بـأفعال العبـاد»[3]. والإنسان «في الحالين يتمتع بالحرية المطلقة في إطاعة الأمر الإلهي والنهي الإلهي وعصيانهما»، «يمارس حريته بمعونة الإرادة الإلهية»[4]. وفي ضوء رؤية ثنائية للعالم، **عالم الأشياء وعالم أفعال الإنسان**، يُنسب عالم الأشياء إلى مجال عمل الإرادة التكوينية، ويُنسب عالم أفعال الإنسان إلى مجال الإرادة التشريعية. هذه التثنية في مستوى الإرادة الإلهية، وفي مستوى عالم الأشياء والأفعال، هل تصمد أمام مصادرة اعتقادية تقول بوحدانية الإرادة الإلهية في كل حال، وبوحدة عالم الأشياء والأفعال ـ وإلا فأين يفعل الإنسان وبما يفعل إن لم يفعل بالأشياء؟ هذه مسألة من صميم فلسفتنا العربية، الإسلاميّة، ونتساءل في عصرنـا: ما الجدوى من تشابك حقول المعرفة بعد تحديدها وتفريدها؟ ألا يكفينا القول إن العقل البشري، حر، مستقل، وكفى؟ أرى أن النص القرآني الكريم واضح، ولا داعي لضرب أمثلة وإيراد شواهد. وعلم القرآن غير علم الفلسفة، فلم نفلسفُ النّص المبين؟ ألا يكفي ما يقوله شيخنا: «الحرية... فعل عقلاني، والفعل العقلاني لا بد أن يكون في نطاق قيم معينة»[5]، وأن النظام الإسلامي يوفّر الحرية، بينما أنظمة أخرى تصادرها؟ نعتقد أن هذا الموقف كافٍ، ولا داعي لإقحام العلم والفلسفة في حقل المعرفة الدينية، التي ينبغي أن تكون بدورها مستقلة وحرَّة كسواها من المعارف الانسانيّة الرفيعة.

جديد الإسلام على صعيد عقل الدولة أنّه ربطها بعقـل النبوّة، عقل «مكارم الأخلاق». فدعوته التي توحّد الأخلاق والسياسة، هي التي أنتجت عقلاً توليفياً (إيلافياً) فريداً، لا العكس[6]. ففي الإسلام الحنيف، ترتبط «دائرة المحرّمات والواجبات بمبدإ الجزاء»[7]؛ وتُعَدُّ العبادة الإسلامية **عبادة أحرار، معرفة حرَّة**، شكراً لله على فضله، **لا عبادة رغبة** (التجـار) **ولا عبادة رهبـة** (العبيد). في الخطاب الإسلامي الرفيع، يتلازم الحق والعدل، ويتنافى العدل والجور، ومن الحِلْم أن يتجاور العدل والفضل. والخلاصة أن المسلم الحر هو **ذات فاعلة**، لا ذات قابلة بلا كيف: فالتكليف لا يلغي حرية الاختيار الأساسيّة؛ لكنّه لا يساوي بين المطيع والعاصي (الذات القابلة إسلاماً، والذات الـرافضة

(١) المصدر نفسه، ص ٩٩.
(٢) م.ن، ص ١٠٠.
(٣) م.ن، ص ١٠١.
(٤) م.ن، ص ١٠٢.
(٥) م.ن، ص ١٠٣.
(٦) م.ن، ص ١٣٩.
(٧) م.ن، ص ١٤٠.

إسلاماً»[1]. إعطاء عقل دولة جديدة لمجتمع منبنٍ قبليّاً، وذي صيغة سياسية بلوتوقراطية. وعقل الإمام، المتّصل بعقل النبوّة، حسب الخطاب الإمامي، واجه بدوره البنية القبليّة ذاتها التي واجهها حدث الوحي النبوي. والمشكل الجذري للعرب آنذاك هو مشكل السلطة: لمن تكون؟ وهذا ما أُجيبَ عنه، مباشرة، في اجتماع السقيفة. السلطة لقبيلة قريش، ولواحد منها ذي قُدْمة في الإسلام وسابقة، من أصحاب النبيّ المميّزين. هذا ما حدث في التاريخ، الذي يحاول النص الإبلاغيّ محوه بقوّة «النضال الكلامي» الذي أشار إليه م. م. شمس الدين في مرجع سابق (ثورة الحسين، ظروفها..).

والسؤال الأخطر في هذا السياق: هل نريد في آخر القرن العشرين أنْ نفهم ماذا حدث من حركات في تاريخنا، أم نريد أن نفهم «ما كان يجب حدوثه» حسب هذا المعتقد أو ذاك؟ إن الجزء الأول من السؤال يُبقينا على صلة بتاريخيّة ما؛ والجزء الثاني منه يخرجنا من كل إطار مرجعي تاريخي، ويقذف بنا إلى الميتاتاريخ، ما قبل/ ما بعد/ ما وراء/ ما فوق/ ما تحت التاريخ. لكنّه، في كل حال، لا يجعلنا داخل تاريخ؛ وعندها لا نعود نعرف ما هي صورتنا التاريخيّة. فنغدو كائنات اعتقادية، تحيا بلا كيف.

□ يتساءل شيخنا الجليل: «ما وظيفة النبوّة في المجتمع البشري؟» ويجيب: «إحياء الفطرة الإنسانية الصافية المستقيمة»؛ «تكوين الحوافز الروحية والنفسية والاجتماعيّة لإنجاز عمليّة التقدم العقلي والمادي والاجتماعي في الحياة، في صيغةٍ تضمن التوازن بين النمو الروحي/ الأخلاقي والنمو المادي»[2].

ويشير إلى أن «**الأيام والأنساب** هما «البعد التاريخي» للإنسان العربي»[3]؛ ويأخذ على هذا الإنسان **روحه القبليّة وعصبيّته العربيّة**، على الرّغم مما أعلنه القرآن (إنما المؤمنون أخوة). ويشيد بنهج الإمام عليّ، حين تولّى الخلافة، فحارب الروح القبلية والعصبيّة العربيّة «التي كان يعاني منها، بشكل أو بآخر، المسلمون غير العرب»[4]. ولكنّه ألا يلاحظ أنّه بذلك زعزع البنيان الوضعي للدولة الجديدة، مما عجّل في انتقال الخلافة (بعد المدينة) من الكوفة إلى دمشق؟ يعترف شيخنا الجليل أن السياسة فن تغيير؛ ويأبى حصرها في ذلك، ليقرر «أنها **فن الثّبات أيضاً**»[5]. أي أن السياسة العقيدية هي فن ثبات على مبادىء ومثل، حتى لو كانت غير قابلة للتطبيق، بعد تغيّر العصور والأجيال. والمسكوت عنه في كل تاريخ اعتقادي هو هذا الفن الثابت، هذه المبادىء غير القابلة للتطبيق، أي الممتنعة عن الاندراج في سياق حركة التاريخ، والمتعالية إعجازاً فوق كل إنجاز. ويغدو غير المفهوم هو المفهوم، وغير المعلوم هو المعلوم، وغير التاريخي هو التاريخ، وغير المتحرّك هو المتحرّك. وفوق ذلك، يُمجَّد المسكوت عنه/ والمعتقد به/ بوصفه ثباتاً فوق كل تغيير؛ ويغدو غير القابل للتطبيق هو الواجب تطبيقه. ويُلاَحَظُ أن التاريخ لا يكتب بـ «إذا»، وهنا نشدّد على أن حركة التاريخ لا يمكن رصدها

---

(١) م.ن، ص ١٥٥.
(٢) م.م. شمس الدين، حركة التاريخ، ص ٧٠.
(٣) م.ن، ص ٨٤.
(٤) م.ن، ص ١٠٤.
(٥) م.ن، ص ١٤١.

بصيغة «يجب» ـ هذا إذا كان المقصود تورخة علميّة؛ أما إذا كان المقصود تورخة ذاتية، قوامها محو تاريخ، والكتابة على صفحة بيضاء خالية من أحداث، فعندها يصح الكلام على إبداع تاريخ ذاتي، ويمتنع الحديث عن كتابة تاريخ حَدَثي. وهذا ما يقرّره الشيخ م. م. شمس الدين في وصفه عناية الإمام علي بالتاريخ: «وإنما هي عناية رجل الرسالة والعقيدة، والقائد الحضاري والمفكر المستقبلي»[1]. وينفي أن تكون عنايةً بوقائع وأحداث، مثل «عناية السياسي الباحث عن الحيل السياسية وأساليب التمويه التي يعالج بها تذمر الشعب»[2]. ويقصد بهذه الإشارة ما كتبه المسعودي في مروج الذهب عن قراءة معاوية للأحداث، يومياً، والإفادة من عبرها كرجل دولة يمارس سياسة أي يصنع تاريخاً؛ فيعلن ـ فيما نُسب إليه ـ «نحن الزَّمان (أي التاريخ) مَنْ رفعناه ارتفع، ومَنْ وضعناه اتّضع». ولا يلاحظ أنَّ هذه القراءة لأحداث الزّمان شكّلت سبباً من أسباب نجاحه السياسي، بينما غيابها شكّل وما زال يشكّل مأساةً لمن يقرأ التاريخ بالمقلوب، مثالياً، بقلب عَقُول، لا بعقل ناقد. هذا ليس موقفاً مع معاوية ضد سواه؛ فهذه اللعبة لا تعنينا علميّاً، ونحن لسنا معاصرين له، حتى يتوجّب علينا اتخاذ مواقف وإعلان آراء. إنما هذا تنبيه إلى خطر التمادي في إغفال الحقائق التاريخية، والاعتماد على الحقائق الاعتقادية وحدها، دون مقارنتها أو مقاربتها بالوقائع كما هي. إذْ يمتنع فهم أي تاريخ، أية حركة تاريخية، بمعزل عن رصد الحوادث والوقائع، وتفكيكها ونقدها. مرَّة أخرى، نصابُ بمرض أصولي، فنستأصل التاريخية، بدلاً من تأصيلها ـ وحتى ونحن ندَّعي تأصيلها. فالتأصيل المفهومي للتاريخ عمل علمي نقدي مشروع، والاستئصال يلغي تاريخاً، ولا ندري أي تاريخ يمكنُ أن يكتب، حينئذٍ، فوق صفحة بيضاء. قبل التاريخ، وبعده، يمكن تخيّل صفحة بيضاء؛ لكنْ في التاريخ الحَدَثي ذاته، لا مكان لأية صفحة بيضاء.

إن عقل النبوَّة، الذي يتّصل به عقل الإمام لدى الشيعة الإثني عشرية، حَدَثَ في تاريخ، وتعاطى مع أحداثه، وأقام دولة مدنيّة لها عقل يسوسها ويدبّرها. وهذا العقل النبوي/ الإمامي يصوغه الشيخ م. م. شمس الدين صياغة توظيفيّة ـ ممتنعاً عن توصيف بنيته التاريخية. يقول: «أما الرائد الحضاري، رجل الرسالة والعقيدة ورجل الدولة فهو يبحثُ ليجد في التاريخ جذورَ المشكل الإنساني، ويتقصى جهود الإنسانيّة الدائبة في سبيل حل هذاالمشكل...»[3]. إن ما حدث في حياة النبي دعا الكثيرين من الإخباريين وكتبة السير، إلى تقصّي ما فعل هو وجماعته، وأظهروا لنا، ولو بتناقض وتنافر، كيف نجح عقل النبوَّة في تأسيس عقل دولة!.

أما منبع الأخلاق الإسلاميّة فهو «إدراك العقل لمبدإ التحسين والتقبيح الذاتيين في المواقف والأشياء»، والتسامي لا يكون إلاّ «بالسلوك الأخلاقي الذي هو أعلى من التكليف الشرعي»[4]. والمجتمع الإسلامي هو في المقام الأول «مجتمع أخلاقي»، «مجتمع عقائدي»، متكافل/ متضامن؛

---

(١) م.ن، ص ٢٥.
(٢) الموضع نفسه.
(٣) م.ن، ص ٢٦.
(٤) م.ن، ص ١٥٦.

والدولة تتويج لمؤسسات هذا المجتمع، حيث عقل النبوّة يدبّر عقول الدولة وحقولها: «غدا الحكمُ في الإسـلام مؤسسةً وظيفتهـا الكبرى أنْ تُهيِّىء للمحكـومين أسبـاب السعـادة والأمن والعيش الرغيد. . .»[1].

والإسلام اليوم يواجه «جاهلية حديثة» يعرّفها الشيخ م.م. شمس الدين: «هي الحضارة التي أبدعها الإنسان الأوروبي منذ عهد النهضة إلى يومنا هذا»[2]. لماذا هذا التوصيف؟ لأن التقدم المادي الذي أنجزته هذه الحضارة «يستلب إنسانية الانسان، مقابل أن يعطيه وهم السعادة»[3]. لكنْ ألم يجعلنا تخلّفنا المادي تابعين لذلك التقدّم المادي وأوهامه؟ وتخلّفنا ذاته، قصورنا عن النمو المادي في التاريخ المعاصر، ألم ينتجْ لنا أوهاماً وأحلاماً ما زالت تصعب على التصنيف والتوظيف؟ لا نـريد الخوض، هنا، في معاقلة ما نسمّيه «إيديولوجيات التخلف واستبدادها»، تاركين ذلك للباب الأخير: عقل الفلسفة والحضارة (في بحثنا العام). هناك انفصال معاصر بين ذات المسلم ومعتقده: «ومنـذ اللحظة التي تم فيها الانفصال غدا المسلم **خارج التاريخ تماماً**»[4].

الحقيقة أنَّ المسلمين لا يزالون داخل التاريخ العام؛ لكنهم يعانون من تاريخيّة تابعة، لا ينتجون مرجعيتهم الذاتية التاريخية بأنفسهم، بل يستندون، مغلوبين، إلى مرجعيّات خارجية، خارج عالمهم الإسلامي بالتحديد. فهل هناك نهج تاريخي يعيد للمسلمين مرجعيتهم الاعتقادية الفعّالة كتاريخية؟.

المثال الثاني: نهج وتاريخ

□ إشكالية النص والتورخة:

هل يمكن لكاتب باحث أن ينتج النص التأريخي، بمفرده، من خلال فرد واحد في تاريخ، ومن خلال نص أدبي بلاغي، لم يسبق توثيقه كمرجع تورخة؟ هذا ما لم يطرحه على نفسه الشيخ م.م. شمس الدين، حين قرّر رصد «حركة التاريخ عند الإمام عليّ» من خلال **نهج البلاغة**. إننا لا نشاطر الكاتب تصوّره إمكان رصد حركة تاريخية ما، من خلال فرد ونص فارد، مجتمـع حول شخصـه. ونفترض أنَّ تحميل النَّص أكثر مما يحمل، لن يعود بفائدة على بحثٍ مرتجىً علمياً. وربما يكون السؤال الأدقّ: كيف تعاطى عليّ بن أبي طالب مع أحداث زمانه؟.

شيخنا الجليل يتمثّل التاريخ وجدانياً وعقيدياً، بـ«قَلْبٍ عَقُول ولسانٍ سؤول»، فيبحث فيه عما يجب أن يكون ـ قديماً وحديثاً ـ لا عما كان وما زال يجري: «النظرة المتوازنة التي يجب أن تقوم عليها حركة الإنسان التاريخية وتبنى على هديها مؤسسـات الحضارة»[5]. سبق أن أشرنـا في فصل العقـل الاعتقادي المعاصر إلى أن عقل النبوّة لم ينطبق ذات يوم على عقل دولة؛ وأن هذا العقل الاعتقادي لا يرغب في أن يلاحظ، مثلنا، أن عقل الدولة مستقلّ بذاته، يقرّب العقولَ الأخرى منه، بالترغيب

(١) م.ن، ص ١٨٩.
(٢) م.ن، ص ٢٥٧.
(٣) م.ن، ص ٢٥٨.
(٤) م.ن، ص ص ٣٠٥ ـ ٣٠٦.
(٥) م.ن، ص ٢١.

وبالترهيب معاً، ليوظّفها في حقول الدولة ومجالاتها التاريخيّة الحيَّة. ولذا يستنتج: «**أن حركة التاريخ قد عادت ذات نبض جاهلي، فقد عاد التاريخ السابق على النبوّة**»[1]. هذا، دون أنْ يتساءل، مثلاً، عمّا إذا كان عقل الدولة هو الثابت، المترسخ في تاريخ البشريّة، وأن العقول الأخرى هي الفائضة، المضافة إليه وإليها؟

في إشارة إلى الرابط بين جاهلية ودولة تاريخية، وبين إسلام ونهج إمامي، يلاحظ شيخنا بخصوص تجربة الإمام في الخلافة: «ثم أبدى تشاؤمه من المستقبل وشكّه في **عودة النهج النبوي إلى** سابق قوّته (قلّما أدبر شيء فأقبل)...»[2]. الدولة هي بنظر شيخنا «الثورة المضادة»، والنهج النبوي هو «الثورة». وما يميّز حركة التاريخ الإسلامي هو هذا الصراع بين عقل النبوة (الثورة) وعقل الدولة(الثورة المضادة)، المتجلّي من خلال فتن، بعضها قرآنياً «اختبار وامتحان ربّاني بالنعمة... بالمصاعب والشدائد»، وبعضها تاريخياً «ظاهرة سياسيّة». ويصنّف الفتن: فتنة شاملة، فتنة عارضة، فتنة غالبة. فما المغزى السياسي/ التاريخي لمقولة الإمام عليّ: «**ولقد أصبحت الأمم تخافُ ظلم رعاتها، وأصبحت أخاف ظلمَ رعيّتي**...»[3]؟ أليس في هذه المقولة معاناة حاكم مظلوم، متمسك بعقل نبويّ، لا يتقبّله عقل دولة قبليّة؟

ب) معنى التأصيل في معاقلات محمد حسين فضل الله

□ للسيد محمد حسين فضل الله مكانة تأسيسية في الخطاب الإسلامي المعاصر، مبنية على معاقلات تتوسّل تطهير الأفكار وتطويرها داخل فضاءٍ إسلامي توحيديّ؛ وبما أن السيّد يستحقُّ، سيرةً ونصوصاً، دراسةً علميَّة موضوعيَّة، توازي خطابه السياسي واجتهاده الفكري وطموحه الإرشادي/ التأصيلي، فإننا نستميح عُذراً عن هذه المقاربة المحصورة في بحثٍ مقتضبٍ عن معنى التأصيل في معاقلاته، ونشير إلى أننا سنكتفي بخمسة نماذج من مؤلفاته[4]، على سبيل التمثيل والتوضيح. ونعتقد أنَّ هذه عينة تنوعيَّة، وافية/ كافية للاستدلال على مضمون الخطاب التأصيلي، الذي ينطلقُ صاحبه من العقل النبويّ (عقل الإسلام مصدراً) إلى عقل الدولة.

١ ـ الدَّعوة والحوار

□ مفهومان يسعى السيّد إلى تأصيلهما. فالدَّعوة «حركة يقوم بها دعاة مسلمون خارج نطاق الحياة الإسلاميَّة، من أجل إدخال الآخرين إلى الإسلام»[5]. هذا توظيف خارج المجال الإسلاميّ،

---

(١) م.ن، ص ١٥٣.
(٢) م.ن، ص ١٥٥.
(٣) م.ن، ص ١٩٠.
(٤) م.ح. فضل الله: ـ أسلوب الدعوة في القرآن، بيروت، دار الزّهراء، ط٤، ١٩٨٢.
ـ الحوار في القرآن، بيروت، الدار الإسلاميّة، ط٢، ١٩٨٣.
ـ قضايانا في ضوء الإسلام، بيروت، دار الزّهراء، ط٤، ١٩٨٠.
ـ الإسلام ومنطق القوّة، بيروت، الدار الإسلاميّة، ط١، ١٩٧٩.
ـ خطوات على طريق الإسلام، بيروت، دار التعارف، ط٣، ١٩٨٢.
(٥) أسلوب الدعوة في القرآن، ص ٢٧.

للدعوة إلى الله ؛ أما التوظيف الداخلي فيضعه تحت عنوان «العمل على تطبيق الإسلام من قبل المسلمين [على قاعدة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر] داخل الحياة الإسلامية، وحمل المسلمين على السير في طريق الإسلام من غير التواءٍ وانحراف»[1]. فالسيد م. ح. فضل الله يقرّر أن القرآن الكريم بدأ «كتاب دعوة وختم كتاب تشريع وتوجيه»، وأن الإسلام «جاء لينشر دعوة ويبني دولة»[2]: «... الإسلام لم يأتِ ليبني دولة لتكون غاية بذاتها، وإنما جاء لينشر الدعوة إلى الله، ويبني على أساسها الدولة»[3]. نقول بلغتنا إن عقل النبوة هو الأصل والغاية في آن، وأنَّ الدعوة هي الوسيلة التأصيلية، والدولة هي النتاج المؤسسي، التجسيد البنيوي لقوَّة العقل النبوي/ الإلهي في مستوى الجماعات البشرية. والأسلوبُ الإسلامي في معالجة العلاقات البشرية يقومُ على ركنين: التسامح/ العدل. فالدعوة إلى الله مقترنة بالحكمة/ بالقرآن/ بالوحي، بالحدث النبويّ، الذي أعطى عقلاً لجماعات بشرية كانت، قبل الإسلام، تفتقر إلى الحكمة أي «الحجج الكاشفة عن دين الإنسان». ويؤصّل السيّد المراد بالحكمة، بقوله: «هو السير على الطريقة الواقعيّة للعمل، ونعني بها تلك التي تلاحظ الواقع الخارجي للمجتمع الذي تعيش فيه، وتدرس ظروفه العقليّة والفكرية والنفسية والاجتماعية، وتضع كل ذلك في حسابها قبل بداية العمل»[4]. طبعاً لا بد من درس الظروف العلمية/ التقنية للاقتصاد والسياسة والجيوش أيضاً، فهذه ظروف أساسيّة في الصراع الراهن بين العوالم والمدارات الحضارية المتغالبة في آخر هذا القرن. ظروف الإعلام والثقافات والديانات، ظروف البشر ذاتها الصحيّة والاعتقادية.

يشير السيد إلى أن الموعظة الحسنة «طريقة في التبليغ وأسلوب في الدعوة يحبّبها ولا ينفر عنها...»[5]، وأنَّ الجدل «بالتي هي أحسن»، هو الأحسن، لأنّ الأحسن شعار المسلمين في حياتهم. ويلاحظ بعد هذا التوصيف التأصيلي، أن هذا الأسلوب الدعويّ/ الجدلي «يساعد على انطلاق روح الحياد الفكري»، تحييد الآخر، تطهير نفسيته وعقليته إلى حد الصفحة البيضاء (Table rase) التي تغدو قابلة، بنظافة وطهارة، للاعتقادية الإسلامية، المراد توصيلها وتلقينها.

يستعير السيّد من العلوم الإنسانيّة مفهوماً مختلفاً فيه، يضعه بين مزدوجين هو «العقل الجمعي». ولا ضرر من أية استعارة في مجرى إنشاءٍ تأصيلي. لكننا نلاحظ أنَّ العقل الجمعي وَهْمٌ، أو مفترض اعتقادي سوسيولوجي، لا وجود له علمياً، إذْ الموجود هو عقل الفرد وتقاليد جماعية تشكّل عقليَّة، لا عقلاً.

فماذا عن الحوار القرآني؟

□ تحت شعار «في البدء كان الحوار» يستهلّ السيد م. ح. فضل الله كتاب الحوار في القرآن،

---

(١) المصدر نفسه، ص ٢٧.
(٢) م.ن.، صص ٢٨ - ٢٩.
(٣) م.ن.، ص ٣٤.
(٤) م.ن.، ص ٥٨.
(٥) م.ن.، ص ٦٢.

الآنف ذكره. ونقول إن كل باحث يستطيع أن يفترض في كل بدء ما يشاء: الكلمة، الصوت، الفعل، الخلق، إلخ. فهذه المسألة الفرضيّة لا تستوقفنا، ولا يحق لنا التدخل في حريات الباحث الافتراضية. إلّا أن ما يشغلنا على صعيد المعنى التأصيلي العقلاني، هو إمكان وجود علاقة بين **دعوة محدّدة الهدف** والوسيلة سلفاً (ولو من باب إقناع الآخر بلا إكراه ـ هل هناك في تاريخنا البشري إقناع بلا إكراه؟ إذا وجد، يُدعى عندئذٍ حريّة، لا إقناعاً، لأنّ **الإقناع** يفترض أمراً، سلطاناً، سلطة معرفيّة/ سياسيّة، تملك الوسيلة/ القوّة الكافية لجعل الآخر يتبنّى الخطاب المدعو إليه)، وبين **حوار**، يُفترض فيه لكي تصحّ له هذه التسمية، أن يتّصف بصفتين متلازمتين: معرفة الآخر، والاعتراف بأنه يملكُ ما تتعلمه منه وأنك تملك ما تعلّمه له. والدّعوة تعني، حتى حين تدعو بالحسنى، أنك تعلّم الآخر فقط، وأنك بحكم خطابك الدّعوي، لا تستطيع أن تتعلم منه شيئاً. فماذا تفعل حين يرفض الآخر دعوتك؟ تبدّل الأسلوب، تغير التسمية (والمالك، الأقوى، هو الذي يسمّي)؛ **فتغدو الدعوة حواراً**، ليعود الحوار دعوةً في سياق آخر. لكن الدعوة إلى الله ليست وقفاً على دين واحد، ولا على فئة واحدة في دين واحد؛ والأصح موضوعياً أن يصاغ الكلام بصيغة **دعوات إلى الله**، ويصاغ الحوار بصيغة حوارات. فالنص القرآني متعدّد مستويات المخاطبة إن على مستوى التبليغ (الدعوة) وإن على مستوى المحاورة.

الثابت أن الأديان كلّها بدأت بدعوات، وأنّها مارست حواراتٍ، وحروباً أيضاً، في داخلها ومع خارجها. يشير السيّد إلى أن الإسلام لجأ إلى «الجدل القائم على الحوار المباشر، الذي ينطلق من طرح الفكرة في ميدان الصراع»[1]. ويوضح: «أن هدف الإسلام هو وصول الناس إلى الحق، بالطريقة التي تعمّق الإيمانَ في نفوسهم، وتشرح به صدورهم، ولذا فإن **وسائله العملية تتجه إلى هذا الهدف فحسب**»[2].

الدعوة والحوار هما وسيلتا عقل اعتقادي، له مواصفتان حسب التأصيل المفهومي عند السيد م. ح. فضل الله: **الرسول** بوصفه «عقلاً من خارج»، والعقل بوصفه «رسولاً باطنياً»، «قوّةً صالحةً للحكم على الأشياء وميزاناً يزن به صحة القضايا وفسادها»[3]. ويثير السيّد نقطة معرفية في غاية الأهميّة، على صعيد منهجه التأصيلي، قوامها أن الإسلام «يطلبُ من الناس الإيمان به على أساس **القناعة الذاتية** [حرية العقل]، من خلال ما يقدمه لهم من أدلة وبراهين على الحق في دعوته، معتبراً أن ذلك هو السبيل الصحيح للعقيدة الحقّة، **رافضاً التقليد في العقيدة**، سواءً في ذلك، عقيدته وعقيدة الآخرين، لأنّ في التقليد ابتعاداً عن الخطّ السليم للتفكير، وإبقاءً للخطأ والضلال في مجالها المنحرف في الحياة، بعيداً عن أيّ أمل في تصحيح الانحراف، مما يشكّل خطراً على الحياة نفسها في نهاية المطاف»[4]. لكنْ، ما حظّ العقيدة أن تبقى عقيدة، إذا جرّدت من التقليد، بكل معاني الكلمة ـ ولا سيما التمسّك القويم، والامتثال الصّراطيّ ـ؟ وأيّ عقيدة ستبقى في تاريخيّتنا، إذا نُظر إليها من

---

(١) م.ح. فضل الله: الحوار في القرآن، ص ١٧.
(٢) المصدر نفسه، ص ٢٣.
(٣) م.ن، ص ٢٩.
(٤) م.ن، ص ٣٠.

منظار عين الأصل، مثلاً، وهي تواجه في التاريخ الحيّ مشاريعَ التأصيل الفكريّ المحكوم بأحكام الاجتهاد والتأويل على صعيد النص الاعتقادي ذاته؟ هذه المسألة لا يقفُ عندها السيّد مباشرةً، بل يتجاوزها إلى تقرير مصادرة مميّزة للمنهج الإسلامي «الذي يجعل المركز الأول في العقيـدة، للحجة والبرهان، فلا إيمان بدون حجة، ولا مسؤولية إلا بعد إقامة الحجّة»[1]. يعني أن الإيمان الإسلامي يبنى على معرفة عقلانية، لا على تصديق محض؟.

□ هذه المعاقلة تبدو مدخـلاً (Isagogé) منطقيّـاً إلى تأسيس معنى جـديد للحـوار بين أولي الألباب، الذين يسألهم القرآن الكريم، مراراً وتكراراً «**أفلا تعقلون**»؟ هذا المفتاح المفهومي هل هو مفتاح حواري (دعوة عقولنا إلى محاورات ومجادلات) أم هو مفتاح إيماني (أفلا تؤمنون؟). الحوار القرآني محكوم سلفاً بنتيجة منشودة، محدودة/ حاسمة: «الإيمان العميق»: «ينطلق الإيمان من عمليّة الحس لأنها تربط القلبَ بالفكر، والعقل بالنظر. . .»[2]. والعقل الإسلامي المحاور يشدّد عـلى «أفضلية الرسالة» بإزاء الموروث، ويعلن «أن الأسلوب العملي هو مناقشة أطراف الحوار في المنهج الذي يجعلهم يتحررون من الخضوع للشعور بالقداسة التقليدية لينطلقوا ـ بحـرية وقـوَّة ـ مع أفكـارهم، كشرط أساسي لوصول الحوار إلى هدفه. . .»[3]. هذا الأسلوب كان معمولاً به في سياق الدعوة الإسلامية ذاتها وفي مواجهة مجتمعات تاريخية سابقة للإسلام، وغير إسلاميّة. لكن ما المحاورة داخل المجتمع الإسلامي المعاصر، بعد ١٤٠٠ سنة ونيّف، وبعد تراكم موروثات تقديسيّة لا عدَّ لها ولا حصر؟ هل يستفاد من المنهج عينه، أم يُستنبط منهج آخر؟

أسلوبان وموقف:

أولهما عقلي «يعتمد على تفريغ الموقف من الأفكار المسبّقة».

ثانيهما عملي قوامه مواجهة الداعية للخصم، بقناعاته المرتكزة على ما يملك من أدلّة وبراهين على صحتها.

والموقف قوامه «**الإغراء الكبير**»: «الإعلان عن الشكّ في عقيدتك وعقيدتهم، كحركة بارعة للإلتفاف حول الموقف».

وفي كل حال، يدعو السيد إلى اعتماد **الطريقة العقلية** «التي تتمثل في **محاكمة الفكرة**، في ضوء المقاييس العقلية، أو **الطريقة الاستقرائية** التي تعتمد على استقراء الواقع في جميع صوره ومظاهره من أجل الوصول إلى المعرفة من جهة أخرى»[4]. هذا فن ممكن، يوم كانت المعرفة الدينية تواجه معارف دينية من نوعها، وإنْ كانت دونها أحياناً، في مستواها، أو أرقى منها أحياناً أخرى. لكنْ ما العمل، في عصرنـا، وقد تغـيّرت البنية المعـرفيّة ذاتهـا، وبات لهـا قطبـان مركـزيّان، لا ثـالثَ لهما: المعـرفـة التقنيّة/ العلمية، والمعرفة السياسيّة المستقوية بالمعرفة الأولى (والمستبطنة، قشرياً، لمعارف اعتقادية)؟

---

(١) م. ن، ص ٣١.
(٢) م. ن. ص ٤٣.
(٣) م. ن، ص ٤٩.
(٤) م. ن، ص ٦٧.

هل نحاور الآخر، من موقع قشرته المعرفيّة، آخر هذا العصر، قبل أن نتسلح، مثله، بسلاحِهِ المعرفي التقني/ العلمي/ السياسي؟ وحين تتوقف الدّعوة، وينقطع الحوار مع الآخر، عند حدود الكلام، ألا نصل إلى حافة الحرب؟ فهل نخوض حروباً اقتصادية بغير الاقتصاد؟ وهل نفكُّ حصاراً اقتصادياً بغير الإنتاج الداخلي؟ وهل نمارس حرباً تقنيّة بلا تقنيّات؟ هـذه أسئلة برسم العـالم الإسلامي الحـاضر والمقبل.

يجيب السيد، مداورةً، عن مسألة تشغله وتشغلنا: «وبهذا يمكننا أن نقرّر: أن طريق العلم ـ في الإسلام ـ يمرّ بطريق الدين. . . كما أن العكس صحيح، وهو أن طريق الدين يمرّ بطريق العلم، لأنّ الإنسان كلما ازداد علماً، ازداد معرفة بالله»[1] (الحوار، ص ٨٣). هذه مصادرة لا نريد الردُّ عليها بمصادرة، فهذا ما لا يشغلنا؛ بل ما يشغلنا في العمق هو السؤال عن العلم: أي علم ينتجه عالمنا العربي أو الإسلامي المعاصر، حتى نواجه القوى المهدّدة لوجودنا في التاريخ أولاً، وحتى نزداد، مع البقاء، اقتراباً من الدين ومن معرفة الله؟ إن الإسلام يتبنّى فكرة التعايش السلمي بين الأديان؛ لكنّ اليهود، مثلاً، في عصرنا، وتحديداً في فلسطين، يرفضون «التعايش السلمي» مع المسلمين، وكذلك حال الغرب المادي، وهو غير إسلامي كما نعلم، ولا يريد التعامل مع العالم الإسلامي بغير القهر والعنْوة والقوَّة. فما العمل؟ إن الإسلام يدعو إلى ربوبية الطاعة، لا إلى ربوبية العقيدة؛ وعليه «فليس لأي شخص أنْ يجعل لنفسه موقع الطاعة المطلقة أمام طاعة الله. إذْ لا يملك أيّ بشر ـ بمن فيهم الأنبياء ـ أيّة صفة من صفات الألوهية أو أي جزء إلهي ـ لو كان يمكن للألوهيّة أنْ تتجزأ»[2]. هذا خطاب فكروي متماسك؛ لكنّه يحتاج، حين نتمثله من زاوية عالمنا المعاصر، إلى توضيـح وتدقيق، قـوامهما أنَّ نـظام القهر العـالمي (الأمـيركي) يجعـل من مجلس الأمن الـدولي، ومن قـوّتـه التقنيـة العسكرية/ الاقتصادية، قانوناً يفرض بموجبه طاعته وعقيدته، عـلى المسلمين وغـير المسلمين، وأنَّ المسلمين في العالم، وهم يتمسكون بعقيدتهم وطاعة ربهم، إنما يواجهون حروباً مختلفة عن حروب المسلمين السابقين. فهل يمكن لعالم إسلامي، هذا وضعه، أن يواصل قراءة صراعات الحاضر بمنهجيّة صراعات الماضي، الذي يؤصّل منه السيّد مفاهيمه؟ ما نعانيه اليوم يستوجب أن نقابل القوَّة بالقوة، والعلم التقني بالعلم التقني، والحرب الاقتصادية بالحرب الاقتصادية. أما الحجة بالحجة، والبرهان بالبرهان، والدعوة بالدعوة، فلا نظنّ أنّها ذات جدوى في عصرنا الراهن، وفي مستوى دور الإسلام والمسلمين في قيادة الحياة المقبلة. وهذا يعني ضرورة معاودة النظر، ليس في عقل العقيدة، بل في عقل التاريخ وعقل الدولة. فهنا تكمن المسألة الآن وغداً. إذْ صارت المعرفة العقيدية قشرةً من قشور الدولة التاريخيّة، المهيمنة على عالمنا؛ والمهمّ في نظرنا أنْ نمضي إلى لبّ مشكلة عصرنا، مشكلتنا كبشر بلا دول قادرة على مواجهة الشيطان الأكبر وأبالسته الصغار.

إن ما يطرحه السيد م.ح. فضل الله، على صعيديّ الدعوة والحوار، يشكّل تحصيناً معـرفياً للذات الإسلاميّة؛ لكنّنا نخشى من جهتنا أن يكون هذا التحصين غير كافٍ، ما لم يقترن بقوَّة العقل

(١) م.ن. ص ٨٣.

(٢) الحوار في القرآن، ص ١٢٨.

العلمي/ التاريخي، بقوة المعرفة العلمية التقنية والمعرفة السياسيّة الفعّالة، فكيف نجدّد قراءة «قضايانا» في ضوء الإسلام؟ .

۲ ـ تنظير قضايا

□ العمل، التجربة، المشروع، المؤتلف، المختلف (الزخرف)، الكلام القدسي/ الدين/ التقاليد/ الأعياد/ المجتمع/ التشريعات (أزمة المسلم في مجتمع لا شرعي)/ الجهاد الداخلي والخارجي/ الشخصيّة الإسلاميّة/ الحق والباطل/ حالات الشكّ/ إلخ . : عناوين قضايا يجاهد السيّد للنظر فيها والتنظير لها من زاوية إسلاميّة معاصرة.

ويحاول في المقام الأول التنبيه إلى تغيّر موضوع «الدراسات الإسلاميّة» بين عصر وعصر؛ مشيراً إلى أن الدين حين كان، حتى وقت قريب، هو الطابع العام للعصور، كان الدارسون الإسلاميّون لا يفكّرون بغير مشكلة «حكم الله» في حوادث الأزمان والأيام. وكانوا يعيشون، بفطرةٍ، مبدأ العصمة، عصمة النبيّ والكتاب، وعصمة الأئمة/ الأولياء/ الأوصياء؛ إذ كان الإسلام عندهم «نسيج وحدة»، وكانوا يتمثلون «سعادة البشرية بالإسلام». ومع تغيّر مرجعيّات العصور، وظهور دراسات لباحثين إسلاميّين توليفيين، يلاحظ السيّد م. ح. فضل الله أن بعضهم يحاولون «إظهار الإسلام مظهر الدين الذي ينسجم مع التفكير الأوروبي الحديث، فيخضعونه للديمقراطية تارة، وللاشتراكية أخرى، وللرأسمالية ثالثة. . .»[1]. كما يلاحظ وجود باحثين مسلمين «يؤمنون بالإسلام عن وعي واتزان».

ويقترح طريقة ثالثة تسمح بفهم الإسلام «فهماً لا يخضع لمؤثّرات خارجية بعيدة عنه»، وبالتالي تدرس الفكر أو التشريع «كشيء موضوعي مستقل»[2]. فهذه الطريقة أقرب إلى معنى فرادة الإسلام، وأخلص تجريبياً لمضمونه الخطابي: طريقة درس الإسلام «دراسة جديدة تنبع من داخله، لا من خارجه، وتعتمد على البناء والتركيز، لا على مجرد الهدم لما بناه الآخرون»[3]. دراسة قوامها الدراية، لا الرواية بلا تمحيص؛ دراسة تنتقد التدليس، وتنمو معرفياً «في أفق مجرّد من هوامش الخرافات والأساطير»[4]. وتنظر بعين العلم إلى «طبيعة التاريخ الإسلامي»، «من أجل التخلص من الفوضى التأريخية التي وقعنا فيها، والفوضى الفكريّة التي نشأت من ذلك، نظراً لاعتماد كثير من قضايانا الفكريّة والعقائدية على ما يرويه المؤرّخون ويكتبه التاريخ»[5].

كيف يُدرس التاريخ بعقلٍ؟

□ برفض «الأسلوب المادّي للتاريخ الذي يحاول أن يفلسف تاريخنا على أساسٍ من الاقتصاد فحسب»[6].

---

(۱) قضايانا في ضوء الإسلام، ص ١٦٧.
(۲) م. ن، ص ص ١٦٨ ـ ١٦٩.
(۳) م. ن، ص ۱۷۰.
(٤) م. ن، ص ١٧٥.
(٥) م. ن، ص ۱۷۹.
(٦) م. ن، ص ۱۹۱.

□ بالتخلي «عن الهالة القدسيّة التي نحاول أن نحيط بها هذا التاريخ، بكل ما فيه من انحرافات وأخطاء، لأننا لن نحصل على فائدة من دراستنا له»[1]. فعقل التاريخ لا يقوم على تقديس الأخطاء، بل يقوم على تعرية تاريخنا «من كل لون من ألوان الخيال والدعاية والزّهو، وملاحظته كمادة خام لدراسة عمليّة واقعية عميقة»[2].

□ بالكشف عن التناقض في تصوير حادثة واحدة بصورتين متنافرتين/ متعاكستين، تعكسان الانقسامات القائمة بين الناظرين في الحَدَث ذاته، والتنبّه، بوجه خاص إلى أخطاء المستشرقين الذين يعتبرون كثيراً من تصرّفات الجماعات المسلمة، ممثلة لوجهة النظر الإسلاميّة السليمة، وهي ليست كذلك في واقعها التاريخي: فالمقياس الصحيح لتصرفات المسلمين هو «مبادىء الإسلام ومفاهيمه» ولا عكس. هل معنى ذلك كتابة التاريخ، لا كما هو، بل في ضوء العقل الاعتقادي؟

□ باعتبار التاريخ الإسلامي قائماً بذاته ولذاته، لا يُقرأ في ضوء هذه الفكروية (المادية، مثلاً) أو تلك (القوميّة العربية، مثلاً)، بل يُقرأ - ويُكتب - في ضوء خط معين ومنهج محدّد. ما هذا الخط ومَنْ يعيّنه؟ وما هذا المنهج ومَنْ يحدّده؟

يقترح السيّد م. ح. فضل الله العودة إلى تاريخ الشعوب الإسلاميّة، المرتبطة حياتها بالإسلام، واستخلاص معرفة تاريخية حيّة، قوامها الترابط بين التاريخ والإسلام (الذي غيّر حياة الشعوب التي دانت به وانتسبت إليه، وحاول أن يطبعها بطابعه، ويربط حركاتها وأفكارها وعلاقاتها العامة والخاصة بمفاهيمه العامة التي جاء بها لتنظيم الحياة)[3].

هكذا نجدنا أمام مشروع تأريخ قيمي، تاريخ دين، أكثر مما نجدنا أمام مشروع تأريخ علمي، تأريخ حياة البشر بكل ما فيها وما عليها. هناك تاريخ مسلمين، ولكنْ هل يمكن أن يكون هناك تاريخ إسلامي مشترك (مفاهيمي) لحياة المسلمين وغير المسلمين في التاريخ؟ هناك، مثلاً، أمم في الإسلام، ومنها الأمة العربية، فكيف نؤرخ لهذه الأمم؟ أنعتمد المعيارية القيمية الإسلاميّة حصراً؟ (هذا إذا وجدت مرجعيّة فكروية وحيدة، أخيرة). أم نعتمد معيارية العقل التأريخي العلمي، المستقل بفلسفته ومنهجيّته عن هذا المنحى الاعتقادي أو ذاك؟ إن تاريخ العقائد والمذاهب هو جزء لا يتجزأ من التاريخ البشري العام، ولكنّ حوادث الزّمان ليست دينيّة حَصْراً، وبالتالي لا مناص من توسيع مروحة التورخة، وعدم الاكتفاء بفهم «هذا التاريخ من حيث هو تجربة عمليّة للدين»[4]، أو ببحث تاريخي «يحاول أن يرسم النظرة الدينية والتفسير الديني للتاريخ، ومدى ارتباطها بالمفاهيم العامة للدين»[5]. والمسألة الاعتقادية، رغم كل الاجتهادات محسومة: صانع تاريخ البشر هو الله بمشيئته وإرادته، والنظر في هذا التاريخ يكون بمنظار اعتقادي، أو لا يكون. وهذا ما ابتعد عنه علم التاريخ، واستقل بمنظاره

---

(١) م.ن، ص ١٩٢.
(٢) م.ن، ص ١٩٢.
(٣) م.ن، ص ٢٠١.
(٤) م.ن. ص ٢٠٤.
(٥) م.ن. ص ٢٠٦.

العقلاني، عن كل منظار سواه. فبماذا نحاكم تاريخنا محاكمة دقيقة؟ أهناك منهج آخر غير منهج الانتقاد؟ إن ما يشغل الدعاة، هو غير ما يشغل علماء التاريخ. فالدعاة إذْ يطرحون «مشكلة الفراغ العقائدي» إنما يطمحون إلى إنتاج خطاب تاريخي ديني ممتلىء عقائدياً، هدفه تجديد تسليط العقل الاعتقادي (النبوي، الإمامي، الفقهي) على عقل الدولة ومعقولية التاريخ: «إنّ العلم بحاجة إلى الدين دائماً»[1].

٣ ـ منطق قوَّة

□ كل عقيدة بحاجة إلى وضوح الرؤية، ومَهَمَّة الدّاعي/ المحاور إزالة الضباب المُثار في التصوّر الإسلامي. وغايته المنهجية تقويم العقليّة الإسلامية وإبراز «الشخصيّة الأصيلة المستقلة». فالاعتقاد قوَّة لها منطقها، ومنطلقها (فورة روحيّة) Elan Spirituel كما عند **هنري برغسون**، مثلاً. والاعتقاد معنيّ بصنع هذه القوَّة الروحيّة، قبل، بل أكثر من اهتمامه بصنع القوة المادية. لكنْ، هل تنفصل هاتان القوّتان في الواقع المُعاش؟ لقد كان جيش المسلمين الأوائل، جيش الرسول، قوَّة ماديّة، بالمعنى التاريخي لا الفكروي، معزّزة بقوة روحيّة؛ وكان نتاجاً لقوّة مجتمعيّة هي باكورة نشوء الدولة وعقلها التاريخاني، الذي شهد تطوراً داخلياً حاسماً: الانتقال من قوّة اللطف أو الرفق الدعوي/ الحواري، إلى قوَّة العنف (عقل السيف)، عقل الدولة المؤسسة/ الفاتحة عالماً.

فما القوَّة التي تبنّاها الإسلام والمسلمون (حذارِ من النظر إلى الدين كقوة ميتاتاريخية، والمسلمين كقوّة تاريخية، فهذه عمليّة فصم لا طائل تحتها)، أسلوباً من أساليب الدعوة إلى الله، وإلى دولة إسلاميّة؟ إنها في المقام الأول قوَّة الذات، قيمتها العملية التي تصنع «قيم الحياة». وهي، إلى ذلك، **قوّة العلم**، قوّة السيطرة على موارد القوّة المادية، بعلم. وفوق ذلك كله، هناك «قوة الله»، وهناك القرآن بوصفه «دستوراً عملياً للقوّة في كل مجالات الحياة الفكرية والعملية»[2] (**منطق القوة**، ص ١٨).

هل يمكنُ نقد صورة الإنسان في القرآن الكريم؟

هناك صور للإنسان:

□ صورة الإنسان العاجز (مقابل قوة الله المطلقة)، العبد المملوك، المنخذل بنفسه؛

□ صورة الإنسان القادر (بقوّة الله المطلقة)، العبد المالك، المنتصر بالله؛

□ صورة المسلمين الأقوياء في مواجهة خط الطغيان؛ المقاومين، القادرين على أن يهزموا أعداء الله، بعد حشدهم بقوة داخليّة (قوَّة الاعتقاد)، (القوَّة الروحية/المعنوية؛ **منطق القوَّة**)[3]: عمليات تفريغ المستضعفين من ضعفهم، وشحنهم بقوّة إلهية غالبة (حزب الله هم الغالبون). كل صراع يبدأ

---

(١) م.ن، ص ٢٩٨.

(٢) **الإسلام ومنطق القوّة**، ص ١٨.

(٣) م.ن. ص ٦٥.

من النفس: فإما أن يكون المسلم مُعَدّاً لحرب نفسية وإما أن يكون ضحيّتها.

□ صورة المسلمين الأقوياء بمجتمعهم وأمتهم الإسلامية: من أخلاق الضعفاء إلى أخلاق الأقوياء.

٤ ـ طريق الإسلام

□ الدعوة؛ العمل بقوة روحية لتبليغ الرسالة الإسلاميّة، التدرّج في تجارب الدّعوة (مرونة الدّاعي بإزاء المدعو أو المستجيب)؛ العمل تنظيراً وتطبيقاً؛ تمايز دعوة الإسلام من دعوات الأديان الأخرى؛ الثقافة دعوة إسلاميّة، في خط إسلام مجاهد؛ هذه بعض خطوات على الطريق الإسلامي المتجدّد في عصرنا، كما هو حاله في كل عصر. فالعمل الإسلامي «يرتبط بتاريخ الرسالات والنبوّات الغنيّة بالتجارب العملية في مجال الدعوة، أسلوباً وحركة وجهاداً وتضحيةً في سبيل الله، ويرتبط بالرسالة الإسلامية في حركتها المنطلقة من حياة النبي محمّد (ص) في رسالته وجهاده وتضحيته وطريقته في الحياة وفي أسلوب العمل وطريقة التبليغ، وفي حياة الأئمة والصحابة والمجاهدين والعلماء العاملين والدعاة المسلمين في كل زمان ومكان»[1].

ويلفت السيد م. ح. فضل الله إلى أنَّ التقديس الروحي قد انحرف عن وجهته الإسلامية الصحيحة، فصار يتجه إلى الأشخاص أكثر مما يتجه إلى الرسالة: «فنراهم يمارسون الكثير من الطقوس التي تمثل الإخلاص للنبيّ، في الاحتفال بذكراه وزيارة قبره، بينما لا نجد مثل هذا الاهتمام في ممارستهم لواجبات الرسالة وطقوسها والتزاماتها»[2]. ويحدّد هدف التثقيف الإسلامي المعاصر بـ «ربط حركة الدين الحاضرة بالحركة الدينية الممتدة في أعماق التاريخ»[3].

□ نختم بهذه النماذج المعاصرة في الفكر الإسلامي (الشيعي) الذي لا يزال، كما كان، يعطي الأفضليّة لعقل الدّعوة، وسيلة للنيل من عقل الدولة، إلى أن يغدو عقلها وعقل الإسلام واحداً. فهل تسمح حدود الاجتهاد الإسلامي المعاصر، بتقديم صورة عن عقل دولة، في عصر تسوده عقول الدول وعلومها التقنيّة والسياسية، تكون أساساً صالحاً لإمكان دولة إسلامية (مهدوية أو غير مهدوية) في عصر قادم، تستتبع فيه الدولُ الكبرى الصغرى، وتستلحق فيه عقولُ العلوم التطبيقية عقليّات «العلوم» التأمليّة والوجدانية، الاعتقادية والفنّية؟

٢ ـ حدود الاجتهاد في الحِراك الإسلامي المعاصر

□ ما الحدود؟

١ ـ سؤال له متعلّقاتُه، إذْ يفترضُ وعي لعبة فكريّة متعدّدة المعاني والأطراف. فالتحديد عمليّة إجرائيّة ـ اقتضائية. مَنْ يجريها؟ وما يقتضيها؟

(١) م. ح. فضل الله: **خطوات على طريق الإسلام**، ص ٤١١.
(٢) م.ن.، ص ٤١٣.
(٣) م.ن.، ص ٤٢٢.

هنا تبدو المسألةُ ذات شقّين: فالمصدر العقلي لهذه العمليّة واحد؛ إلّا أنَّ التوظيف التاريخي متعدّد الأطراف، وأقلها ثلاثة ـ التوظيف الديني، التوظيف العلمي المستقلّ، والتوظيف السلطوي الذي يضع الدين بإزاء العلم أو في مجابهته.

وإننا إذْ نصدر من جانبنا عن موقف التوظيف العلمي المستقل للمفاهيم كافّة بقصد توليفها في منظوم علم العلم أو عقل العقل، فإنَّ هذا لن يعفينا من متابعة عمليّات التحديد بكل أطرافها، ولا سيما وأنَّ التحديد مفهوم كلّي، مُختلف فيه. إذْ، مَنْ يحدِّد؟ أي مَنْ هو الحادّ؟ ماذا يحدّد؟ أي ما المحدود، وتالياً، ما الحدُّ بذاته؟ وما هو في وظيفته الفكريّة، في توالفه أو توليفه مع المفاهيم الحديّة القريبة، مثل الرَّدع والمنع (المانعيّة) والحرم (التحريميّة) والحلّ (التحليليّة)؟

□ إن التحديد هو إسم العمليّة الإجرائية ـ الاقتضائيّة التي تفرض حداً لشيءٍ يُراد حصرُه في نطاق، في معنىً مناسب لمُعاناة أو لمعاقلة، في إطار مرسوم عقليّاً، ومقتضىً بضرورة الحياة والاجتماع. لكنْ ما الحدُّ بذاته؟ هو النقطة، الخطّ أو المساحة الفاصلة بين نطاقين في مجال، في مكان أو فضاءٍ فكري. قبل الإسلام، كان مفهومُ الحدّ يُقتصر على الفصل بين مجالين، أرضين، وكان يُوسّعُ في اتجاه المجال أو المخيال الاجتماعي، فكان يُقال: حدّ السيف، حدّ الكلمة، إلخ. أما الحدُّ في دلالته اللغويّة/ التاريخية فهو نقطة فاصلة بين فترتين، آنين زمانيّين. في المستوى الزّمانيّ/ المكاني (التاريخي/ الجغرافيّ) برز إمكانُ التضايف[1] Surcodage المعناتي، المتّصل بمعاناة البشر أنفسهم. فالحياةُ هي مورد التفكير، ولا مجال لمولد معناة (معنى) من دون مُعاناة. من هنا ضرورة التنبّه إلى اقتران ولادة المفاهيم بظروف البشر ومقتضيات وجودهم وتطورهم. وتالياً، كان تجوّز البشر في إنتاج مفاهيمهم مرتبطاً بوضع النقاط والفواصل (الآراء المحدودة) التي تنظم حياتهم المشتركة. وعليه، جرى التمييز بين **الحدود القائمة والحدود الضروريّة**[2] (الطريقة المولودة، الآن، بمقتضى استمرار الحضور في حاضرات العالم وحضاراته). وتُعَدُّ الحديّة Terminisme شكلاً من أشكال الفلسفة الإسميّة والمنطق الشكلي والقياس الصُّوَري.

٢ ـ لم يردْ في القرآن الكريم[3] مفهوم الحدّ مفرداً، بل ورد في صيغة الجمع (الحدود)؛ كما ورد فعل حادّ وحادد بمعنى جادل وناقش وعارض (وأيضاً بمعنى شاقق)؛ فكأن الحدُّ هو منتهى حوار، وقرار وموقف، وقلّما ورد مفهوم «حدود» غير مقترن بـ «حدود الله»، كما في سورة البقرة (١٨٧، ٢٢٩ ـ ٢٣٠) والنساء (١٣ ـ ١٤) والتوبة (٩٧، ١١٢)، والمجادلة (٤)، والطلاق (١).

حدود الله إذاً مفهوم إلهي، تنزيلي، إسلامي تأسيسي؛ أمّا **حدود الاجتهاد**، المفهوم الذي يعنينا في تناول الحِراك الإسلامي المعاصر، فلها شأن آخر، إذْ إنّها تستند إلى تأويلات الفقه والفلسفة (أم

---

(١) الكليّات، لأبي البقاء الكفويّ: ٥ أجزاء، دمشق، وزارة الثقافة، ١٩٨١، مادة تضايف.

(٢) A.Lalande, **Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie,** P.U.F., 14e édition, 1983; **Limitation, limite; terme.**

(٣) محمّد فؤاد عبد الباقي: **المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم**، بيروت، دار القلم، ب. ت.

العلوم التي غلبها أبناؤها، لأجلٍ، فقلبوها إناسةً أو علم إنسان Anthropologie).

ففي المعنى القرآني تهدف «الحدود الإلهيّة» إلى رسم صورة الممنوع/ المحظور/ المحرّم/ غير المباح في المعاقلة الإسلاميّة وعبادات المسلمين ومعاملاتهم، أي في علاقاتهم بفاطرهم من جهة، وببعضهم من جهة ثانية. وإذا كانت مقروئيَّةُ النّص القرآني والأحاديث الصحيحة قد سمحت - ونأملُ أن تظلّ تسمح - بالقول: إن الإباحة (الحرية الرفيعة أو اليُسْر) هي الأصل في العِقادة الإسلاميّة، فإنّ المنع هو الحدّ أو التقييد المُقتضى بالشّرع وبالضرورة. إلاّ أن السلطانية في الإسلام وظّفت حركات القراءة (من قرّاء العصر الهجري الأول إلى الحركات الإسلامية/ الأصولية في عصرنا) في برامج سياساتها توظيفاً يحتاج إلى رصدَ ونقدٍ، ولا سيّما وأن المقروئيّة الفقهيّة على تنوعها لم تكن واحدة (مقروئيّة سلفية، تأويليّة، حيادية) ولم تخلُ من خطأ اجتهادي.

٣ - لذا، تساءل الشيخ عبد الله العلايلي في كتاب أين الخطأ؟[1] مع شعارٍ رفعه سنة ١٩٣٨، وجدّد رفعه سنة ١٩٧٨ بقوله: «ليس محافظةً التقليدُ مع الخطأ، وليس خروجاً التصحيحُ الذي يحقّق المعرفة». فلاحظ وجود «مَيْل جامح إلى التقليد يبلغ حدَّ التطوح؛ وكدت أقول التهوُّس. .» في مجال البحث الإسلامي الراهن. فراح العلايلي يقارن بحث الأوّلين ببحث الحاضرين، مستشهداً بمقالة للإمام مالك، فحواها: «كان مَنْ قبلنا يعمدون إلى كتاب الله وسنّة نبيّه فيتلقّون الأحكام. أما اليوم فنعمد إلى رغائبنا، ثم نبحث في كتاب الله وسنّة نبيّه عما يسندها ويشهد لها»[2]. ويرى العلايلي أنّ الإسلام فكرويّة (إيديولوجيا) كبرى، ومنهج كلّي وشريعة عمليّة، ليّنة؛ لكنّها ابتلت في الحقل الفقهي «بمن هبطت مداركهم حتى عن حُسْن التناول، فكيف بالاستنباط المحض. . .»؟

□ حدود الاجتهاد

١ - الاجتهادُ هو جهدُ الإنسان الحيّ لفهم واقعه وتفسير حاضره، في ضوء مأثوره التاريخي وتكوّنه المعرفي/ الحضاري. والإسلام، كما هو معقود ومعلوم، قائم على نص ومنتج حضارة عربية/ إسلامية كبرى، ومستمر في ممارسة تاريخية (سنّة النبيّ وإنتاج المسلمين لتاريخيتهم). والحال، فإنّ الاجتهاد لا ينفصل عن النص وتاريخيّته، من توصيف وتوليف وتوظيف في المجتمع والسلطة. فالنّص يتّسع أو يضيق باتساع مفسّره/ مؤوّله، أو ضيقه. فما علاقة الاجتهاد بالنّص؟ يذهب بعض الباحثين إلى أنّ النّص لا يحتمل الاجتهاد، وأنَّ المعرفة نقلُ نصٍ عن نص، أي المعرفة تجميع Compilation وتوفيق، تقليد وانقياد لكل مُعطى نقلي. وإذا كان الخوضُ في العلاقة بين النّص ومقروئيّته، أمراً مُرتجى، فإنّ مجال بحثنا هذا يضيقُ عنه. لذا، نكتفي بالتوقف عند مصادرة عكسية، تقول إن النّص هو الذي يقتضي عمليّة الاجتهاد، قراءةً وتأويلاً، نقداً وتوليفاً، للوصل بين العقل والواقع. فالاجتهاد يكونُ مع النص، ويكون في النّص، ويكونُ خارج النّص، طالما أن المطلوب هو

(١) عبد الله العلايلي، أين الخطأ؟ تصحيح مفاهيم ونظرة تجديد، بيروت؛ دار العلم للملايين، ١٩٧٨؛ ط ٢، دار الجديد، بيروت ١٩٩٢.

(٢) ع. العلايلي: أين الخطأ، مصدر سابق، ص ١٠.

فقهُ الواقع بحرية، لا فقه اللغة بقيودها وحسب! إن مفهوم الفقه والفقهاء غير وارد في القرآن الكريم؛ لكنَّ الدّعوة إلى الفهم والتعقل والاستنباط موجودة فيه بقوّة، وموجّهة إلى أولي الألباب كافّةً. وإذا استرجعنا مع العلايلي واحداً من تصانيف الفقهاء ـ الذي يتقبله الشيخ العلايلي، مع العلم أنَّه تصنيف تعسّفي أصلاً ـ لوجدناه مُقاماً على أربع مراتب: مجتهد مُطلق، مجتهد أقوال، مجتهد وجوه، مجتهد فتوى.
واليوم لا نكاد نجد في فقه الإسلاميين ـ وحركاتهم السياسية المعاصرة ـ ما يرقى إلى مستوى المرتبة الرابعة (مجتهد الفتوى)، فهل يعقل أن يواجه العالم المعاصر، الشديد التقلّب والتبدّل، باجتهاد تقليدي، لا روحَ فيه ولا إبداع؟

٢ ـ لا اجتهاد بلا مرجعيّة، بلا حجيَّة حيَّة، حاضرة. فهل يمكنُ لفقهٍ فَتَويٍ، ضيّق وحرَفي، أن يدَّعي تقديمَ مرجعيّة حيّة لاجتهاد حيوي معاصر؟ يرى العلايلي أنَّ الإسلام مصدر إبداع، وأنَّه بدأ غريباً وسيعود غريباً كما بدأ، بمعنى أنَّه سيعود مدهشاً، لا يفتأ يطالعنا في كل عصر بـ «شيء عجاب»، جديد. فما جديدُ الاجتهاد في الحركات الإسلاميّة المعاصرة؟ إنَّ تأصيل الأصول، العودة بكل شيء إلى أصله ـ إذا وُجد ـ، وإلى عين أصله ـ إذا اُعْتُقد به ـ هو من المسلّمات في فكر مرشدي هذه الحركات ومروّجيها. لكنَّ التسليم بالشيء لا يعفي من فحصه وتفكيكه وتحليله، ولا من توليفه مجدّداً وتوظيفه في سياق تاريخي حيّ، لا في سياق خطابيّ/ لفظيّ لن يقدّم ولن يؤخر في واقع المسلمين المعاصرين، بل يمكنه فقط وضعهم خارج عصرهم، وتركهم يسرحون في اللاتاريخ، بلا حاضر تاريخي خاص بهم.
إنّ الشريعة الإسلامية عمليّة شموليّة، تعني النّاس كافةً؛ وإن البشرية كلها شريكة فيها، سواء مَنْ استجاب لدعوة محمّد ودخل في أمّته، ومَنْ يُدعى إليها الآن وغداً ـ لأن الدعوة الحيّة لا تتناهى إلّا بتناهي الحياة ذاتها! فهذه الشريعة تدعو إلى إصلاح الحياة كلها، وتالياً ترمي إلى نقد كل الأخطاء في سعي الأحياء كافةً[1].

٣ ـ شاع لدى المناطقة وقدامى الأصوليّين مفهوم «الماصدق» بمعنى «وقوع الدلالة على متعيِّن ما»، وبمعنى «الفرد الذي يتحقّق فيه معنى الكلّي»، ومثال ذلك أن الاجتهاد في حدود الله موصول بالاجتهاد في حدود الإنسان (حقوقه وواجباته)، المخلوق في أحسن تقويم، صورةً وعقلاً. وأن تقويم الإنسان في عصرنا، مسلماً كان أم مدعواً للإسلام، يستلزم ماصدقيّة متكاملة، قوامها الرّبط بين العين والواقع، بين الأصل والحاضر. فمن أين نبدأ في تقويم الحدود الاجتهادية للحراك الإسلامي المعاصر؟

أ) في المستوى الاقتصادي

□ للبشر، مسلمين وغير مسلمين، حقوق اقتصادية في ثرواتهم وثروات العالم و«كلما وُجدت حالة إعسار فردي أو جماعي، وجب القَرْضُ الحَسَن أي اللاربويّ... مثلاً لبنانُ اليومَ في حال إعسار يبلغُ حد الاختناق، له حق الاقتراض الحَسن على وجه فَرْضيّ من الدول الغنيّة وليس لهذه الدول أن ترضى أو أن ترفض»[2]. المقصود بذلك الدول الإسلاميّة تحديداً، لأنَّ الإسلامَ يحارب الإرهاقَ في

(١) ع. العلايلي: أين الخطأ؟ ص ٢٥. ذكر لنا الشيخ ع. العلايلي (يوم ٢١/١٢/ ١٩٩٢ في منزله) أنَّ الزكاة تقارب في أصلها معنى (Deca) العشر في اليونانية.
(٢) المصدر نفسه، ص ٣٤.

التسديد، ويوجبُ القَرْضَ: وإن كان ذو عسرة فنظرة إلى ميسرة (القرآن/ البقرة ٢٨٠). والإسلام يحرّم الربا لأنّ النَّقْد رمز، وقوّة توليده تكمن في الجهد والعمل، لا فيه ذاتياً. فالرِّبا تطفّلٌ واستحواذ أناني، لا حاصلَ جهد ذاتي؛ وهو استغلال لجهد الغير. كما يحرّمُ الإسلام الكَنْزَ، وتالياً يفرضُ حركة تداولَ الأموال «لأنَّ الزَّكاةَ مُفنية لرأس المال حتماً، إذا خُزِن وعزل عن نطاق العمل[1]. زدْ على ذلك أنَّ الإسلام أقام «نظام الكفارات»، فقرنَ التوبة الروحية/ النفسية/ الأدبية بالتوبة المجتمعية/ الماديّة؛ وخصَّص ذلك للمصلحة العامة والخير المشترك. وأقام نظام المؤاخاة والتكافل المجتمعي (إنما المؤمنون إخوة)؛ لكنّه احترم الجهد الذاتي ودعا للمحافظة على توازن الفئات الاجتماعية بالتعاون الفَرْضيّ. كما أنَّ الشريعة شرَّعت ملكيّة الدولة في الأراضي والمرافق العامة (ملكيّة الرقبة)، وملكيّة الأفراد غير الاحتكارية وغير الضارَّة بالمنفعة العامة. وذهب قدامى الفقهاء إلى اعتماد الزَّكاة بوصفها حقاً يشترك فيه السائلون والمحرومون، مما يفتح باب الاجتهاد لإخراج الزكاة مخرجَ الشركة أو التشارك. ويرى ع. العلايلي «أنَّ الإسلام أقام نظامَ الأموال على توازنٍ دقيق بين رأس المال وطاقته على الإنتاج...» و«أنَّ الزَّكاة في فلسفتها تعني: أنَّ كل امرىء في أي مسعى أو مضمار يؤول إلى كسب هو مدينٌ به للمجتمع...»[2].

هذه باختصار هي الخلفيّة الاجتهادية لصلة الأفراد بالمجتمع، في النّص وفقهه. فأين تقع الحركاتُ الإسلاميّة المعاصرة من هذه الخلفيّة، على صعيد الحلول الاقتصادية الممكن اعتمادها لمواجهة المشاكل الاجتماعية/ الاقتصادية للمسلمين الذين يربو عددهم اليوم عن مليار نسمة؟ إن أبرز مشكلات العالم الإسلامي المعاصر هي: البطالة، السَّكن، الصحَّة، التعليم إلخ. وإن حقوق الإنسان لا تُختصر في حقّه الفكريّ أو السياسي، بل تشمل حقه في ثروات بلاده وفي ثروات المعمورة. هناك اقتصاد مسلمين، وليس هناك حتى الآن اقتصاد إسلامي مميّز. فالبطالة مثلاً مسألة عالميّة، لا إسلاميّة حصْراً؛ وهي تُحَلُّ في إطار التشغيل العام للجماعة من ذكور وإناث، لا في نطاق منع المرأة المسلمة من العمل، إفساحاً في المجال أمام رجال عاطلين عن العمل؛ مع العلم أنَّ نسبة العاملات المسلمات لا يتجاوز الخمسة بالمئة. وتبقى مشكلة العالم الإسلاميّ الكبرى: توزيع الثروة النفطية وإيراداتها بوصفها «ملكيّة رقبة»، ملكية عامة، على كل المسلمين كحقوق لا كهبات أو مساعدات. فهل نجد في فكر الحركات الإسلامية المعاصرة موقفاً اجتهادياً على هذا الصعيد؟ لا ريب أن موقفاً كهذا يقتضي الانطلاق من فقه تجديدي، فقه تحرير لا فقه تقليد، طالما أن المطلوب هو تحرير الإنسان، بتحرير أرضه وما فيها ومَنْ عليها.

ب) في المستوى الفكري

□ نتساءل هنا عن المثال العيني التاريخي الذي يمكن للفقه الاجتهادي المعاصر الاعتماد عليه

(١) المصدر نفسه، ص ٣٦. (٢) م.ن.، ص ٤٣.
(٢) ن.م.، ص ٤٣.

ككلية فقهية؟ إن فكر الحركات الإسلامية المعاصرة يقوم بوجه عام على ألفاظ لا على الوقائع ومعانيها، خلافاً لكل مأثور إسلامي يربط الأعمال بالنيات، والأمور بمقاصدها، بينما «العبرةُ في العقود للمقاصد والمعاني لا للألفاظ والمباني». فالأحكام التي تصدر عن خداع الألفاظ، لا يمكنها أن تصلح لواقع متغيّر ومتطوّر دائماً أبداً. إلى ذلك، لا يمكن تطبيق الحدود الجزائية والجنائية في نهاية القرن العشرين أو في مطلع الألف الثالث بالنظرة ذاتها التي كانت تشغل فقهاء السلطة والتقليد. فهذه الحدود المُقامة على نص أو حرف يُمكنُ لتأويلها الاتّساع لمعانٍ جديدةٍ. لكن من أين تأتي المعاني الجديدة إن لم يتجدّد الفقه وتزداد قراءة الحروف فتتسع الكلمة لعدَّة معانٍ (أقرأني جبرائيلُ القرآن على حرفٍ فلم أزل أستزيده حتى انتهى إلى سبعة أحرف)[1]؛ وإنْ لم يتحاور عقل النص والنقل مع عقل التاريخ؟

إن اتساع معنى النص مهمة العقل في حراكه التاريخي؛ وهذا يقتضي إعمال العقل في نصوص ووقائع معاً، بقدر ما تحتمل كلها عينيّاً، بلا توهّم وإيهام. مثال ذلك أنَّ الفقه الجديد يرى أن العقوبات المنصوصة غير مقصودة بأعيانها حرفياً، بل بغاياتها؛ فالمطلوبُ هو درس الحدود لا تعطيلها. إن روح القرآن تجعل القصاص صيانةً للحياة وإشاعة للأمن العام، ولا ترمي إلى جعل المجتمع مجموعة مشوّهين «هذا مقطوع اليد والآخر الرِّجل، والآخر مفقوء العين أو مصلوم الأذن أو مجدوع الأنف إلخ»[2]. وفي هذا المجال، يشدّد القرآنُ على احترام الحدود بعد فقهها ووعيها﴿فمن اعتدى بعد ذلك فله عذاب أليم﴾[3]. ومعناهُ: لا قطع ولا جلد ولا حدّ إلاّ بعد استنابةٍ ونكول، وإصرار على معاودة المعصية. وليس من المعقول أن يكون قصد الشريعة تحميل السارق، مثلاً، عاره بزلَّةٍ أبد الحياة وإنْ غدا أنقى الأنقياء وأتقى الأتقياء... وإلاّ فلماذا التوبة؟ إنها للذين يعملون السوء بجهالة، وهذه تعني الطيش وسوء التقدير والتدبير، كما تعني الانحراف والانفعال. والمنحرف إنسان لا سويّ، مريض. فهل نعاقب المريض (والمرض ذاته عقاب) أم نعالجه ليستوي ويستقيم؟ إن مقصد الشريعة تقويمُ الإنسان. فكيف يمكن لفكر الحركات الإسلامية الانغلاق على ذاته، متذرّعاً بما ذهب إليه فقهاء قدامى في مذهب «البَدَليّة» أو «المِثْليّة»: فمن خَنَقَ يُخنق، ومَنْ أغرق يُغرق، الخ؟ إن هذه مُثْلة، وهم يحرّمونها في العقوبة قصاصاً أو قتلاً.

الخلاصة أن فكراً إسلامياً تاريخياً لا يمكنه إلاّ أن يكون تعبيراً عن إرادة عامة هي من إملاء العقل البشري الكلي؛ وأنَّ ما نراه اليوم في فكرويات إسلامية معاصرة هو إرادة مجموع، من إملاء فئة بشريّة، تشكّلت تشكلاً كيفيّاً، في ظروف صراعية وتحوليّة كبرى تكاد تشمل العالم بأسره.

ج) في مستوى الأصل

إن أصل الشريعة، عين الأصل لكل فكر إسلامي، هو الوحي «ولكنّه وحي جعل الإنسانَ في

---

(١) البخاري: صحيح؛ وتجريد الجامع الصحيح للزبيدي، ج ٢، ص ٧١. انظر بقية الروايات في الجامع الصغير للسيوطي، ج ١، ص ٩٤.
(٢) العلايلي، م.ن.، ص ٨٠.
(٣) القرآن الكريم، البقرة، ٢/ ١٧٨.

صميمه، ليتحوّل الإنسانُ نفسه مصدر «وحي إلهامي» في التفصيل والتفريع، بحسب المقتضيات التي لا تنقطع ولا تتوقف حوافزها. . .»[1]. والعلاقة الفكرية بين الوحي والإنسان الموحى إليه، لا تتم إلّا من خلال الوعي بوجهيه الإيعائي والاستيعائي، أي بعلم؛ فالعلم وحدّه هو حدّ الاجتهاد، طالما أنّ «نص الواقف كنص الشّارع». فمن أين مصدر هذه الحيرة الفقهية في العالم الإسلامي المعاصر وفي فكر حركاته؟ إنه ناجم عن قصور في وعي علمي لروح الوحي، لعين الأصل؛ وناتج عن انقياد فقهي، لفظي وحَرْفي، لا يرى الشيء كما هو حاصل ولا يقرأ النص مقروئية علميّة، تعني معاناةً، وتفيد بشراً يتحوّلون ويتطوّرون. وإلّا ما جدوى هذه القراءة الفقهيّة الزجرية لتاريخ إسلامي، أوله خير من آخره، أو لإسلام بلا مسلمين؛ وما الذي يجعل المسلمين خارج إسلامهم الصحيح بشكل أو بآخر؟ أليس إفراغ المبنى من المعنى، وإفراغ الحياة من مجهود الحيّ، هما المسؤولان عمّا جرى ويجري من تضييق وانحباس؟ كيف يكون توحيد كلمة المسلمين ممكناً في نهاية هذا القرن، إنْ لم يبدأوا بوعي التوحيد ذاته، وتوسيع مبناه ليشمل بمعانيه أمور دنياهم وآخرتهم؟ وكيف يكون التوحيد معقولاً، وتكون الكلمةُ موحّدةً طالما أن الفقه الإسلامي - في عصر التحرير - لم يتحوّل إلى فقه تحرير، وطالما أن مذاهبه لا زالت تتوزّع بين مذاهبها القديمة، السلفيَّة والمتأوّلة والوسيطة وبذلك تدخل مجدداً في فراغ الاختلاف؛ وتكرّس مناهجه، كأنّ لا علماً يقرّب ولا أصلاً يجمع، ولا عقلاً يفسِّر، ولا واقعاً يحفّز على فهم ما يحدث؟ إنّ هذا يعني تغليب «العنديّات» على «العقليّات» واللفظيّات على الواقعات. وبدء توحيد أية كلمة يراه الشيخ عبد الله العلايلي في الاتفاق على «التأصيل والتفريع». ويقترح:

- □ الأخذ بالقرآن وما صحّ من الحديث في العبادات؛
- □ الأخذ بالقرآن وحده في المعاملات (العلاقات الاجتماعيّة) والاستئناس بالحديث استئناساً فقط. . .
- □ قبول كل ما أعطت المدارس الفقهيَّة، ثم التخيّر منها بما يفي بالظرف المقتضي لوقتٍ يتغيّر فيه الاقتضاء: «إنكم اليومَ على دينٍ، فلا تمشوا بعدي القهقرى»، ومعنى الحديث أن يكون المسلمون على قرار، لا في فراغ.

أما تحويل القضايا الجزئية، الاجتهادية، كالزواج المختلط مثلاً، إلى قضايا جدّية ومذهبيّة، فلم ينتج عنه سوى العودة إلى طوطم القبيلة (أي حرمة المس)، فأبيح للمسلمة الزواج الداخلي وحرّم عليها الزواج الخارجي. لقد درج الفقهاء على القول بعدم حليّة الزواج بين مسلمةٍ وكتابيّ. فهل ينقلب فقهاؤنا إلى طوطميّين، أم يعودون إلى القرآن وهو عين الأصل؟ إن الإسلام لا يعرف الطبقات ولا يعترف بكهنوتية ولا يضع السلطة في أيدي أحبار أو كهّان، بل يضعها في أيدي المسلمين عامة. كما أنّ لعبة التوفيق بين العلم والدين لعبة تشويهية للإثنين، «فالنزاع لم يكن أبداً بين العلم والدين نفسه، بل بين العلم والفهم الديني وهو وليد الظّرف وإملائه، فإن لم نجمد على فهم بعينه فلا نزاع بحال»[2].

---

(١) العلايلي، م.ن. ص ١٠١، طبعة أولى.

(٢) م.ن.، ص ١٣٩ (هامش).

وأنّ ما لا نصٌّ عليه لا يجوز أن يكون موضع اختلاف، فهو يندرج حكماً تحت «البراءة الأصليّة». . . والبراءة الأصلية أوسع نطاقاً من «الإباحة» ما لم تتعيّن بقياس أو استحسان أو عُرف.

□ حركات إسلاميّة، معاصرة لمن؟

وبعد، كان يُقال إن المعاصرة حجاب. فهل ندّعي بأن حركات إسلاميّة تظهر في عصرنا، من الباكستان (المودودي) إلى مصر ولبنان وتونس والجزائر، ولا تعاصره وتعاصرنا إلا بالانحجاب عنه وعنّا؟ حاول مؤخراً غارودي[1] أن يرسم صورة فكرية عامة لكل الأصوليّات في العالم الحديث والمعاصر، بدءاً مما أسماه «الأصولية العلمويّة» أصوليّة الغرب الذي راح يدّعي منذ العام ١٤٩٢، تاريخ بدء مشروعه الاستعماري/ الاحتلالي للعالم وحتى الآن، أنّه متفوقٌ بوضعيّته، مروراً بأصوليّات سياسية ودينية (ستالينية/ هتلرية، ڤاتيكانية)، وصولاً إلى أصوليّات العالم الثالث وفي مقدّمتها الأصوليّة الإسلامية. ورأى أنّ الجوامع المشتركة بينها جميعاً هو الانغلاق وادعاؤها امتلاك فكرة مطلقة والسعي لفرضها بالقوّة، ورفضها الاعتراف بالآخر انطلاقاً من اعتقادها بأنّها وحدها تملك الحقيقة، وأن الآخر لا يملك شيئاً يستحق الاعتراف به، أو يمكن التعلّم منه. ولكن الحركات الأصوليّة تملأ العالم بألوانها ومنشوراتها وشعاراتها، فهل تقصّر العلوم الإنسانية عن تقصّيها وتحليلها، ونحاول أن نرى أن الشيخ عبد الله العلايلي، كان أول من انتقد حدود الاجتهاد في فكر الحركات الإسلامية المعاصرة، دون أن يسميها، ودون أن يتناولها من زاوية سياسية عدائية، كما فعل أوليڤييه كارّي،[2] وكما يفعل سواه الكثيرون، قبل حرب الغرب على الخليج وبعدها؟

إنّ المطلوب فهم ظاهرة معاصرة، ومحاورتها بالعلم وبالحُسنى، فأصحاب هذه الحركات بشر مثلنا؛ يحاولون إعطاء معنىً لمعاناتهم، في عالم ينقلب ويعيش بالمقلوب. وأما الهرب من فهم هذه الحركات، فلا يعني سوى الوقوع في طوطمية جديدة، طالما أخذ على قدامى فقهائنا ومعاصرينا الوقوع فيها.

---

(١) غارودي: **الأصوليّات**، باريس، منشورات عام ألفين، ١٩٩٢.

(٢) Olivier Carré et Claire Brièrre: **L'Islam, guerre à l'occident**, Paris, 1984.

- ٥ -
عقل الفلسفة وعقل الحضارة

استهلال عام

«نحن عرب أحياء، إذاً نحن نبحث عن معنى لمعاناتنا، نحن نفكّر صمتنا وحركتنا في تاريخ الأحياء المعاصرين»!

الفرقُ بين الفلسفيّ واللافلسفيّ هو كالمسافة بين المعقول والمألوف، بين الأنا المفتـكر Gogito، والأنا النّقلي؛ والجامعُ بينهما في العاقلة (وظيفة العقل الفكرية والتذكريّة) هو المُعاش بوجهيه السطحي والعمقي: في المستوى السطحي يجتمع الفلسفي واللافلسفي، ويمضي الأول إلى المباني العميقة، منتقلاً من التوصيف إلى التوظيف والتوليف؛ ويقرُّ اللافلسفي في المألـوف، المعلوم العامّ؛ وكـأنّ للعاقـل عاقلتين، عامة رفيعة وعاقلة عاديّة. من هنا كان انشغال أسلافنا بتنوُّع العقول وتعدّدها بتعدّد فضاءات الرؤية والبحث عن معرفة. قالوا إن للعقول أفلاكاً، وأطلقوا العاقلة من عاديّتها ومألوفيّتها، مستعينين بموروثين علميّين، عربي ويوناني. سُمّيت تلك العمليّة انطلاقة؛ والحقيقة أنّها كانت مُواكَبةً لمجموعة انطلاقات عربيّة، محورُها الإسلامُ كثقافة دينٍ وسياسة، كثقافة ربط أو تعقل، ومرتكزها العربُ كأمّة، ثم الأمم الأخرى التي أسلمت فتعرَّبَ بعضُها وحافظ بعضها الآخر، الأغلب، على عُجمته. نعني بذلك أنّ انطلاقة الفلسفة العربية كانت حَدَثاً داخلياً، لم يأتِ من خارج (من ترجمة يونانية أو فارسيّة أو هنـديّة إلـخ)، بل نشـأ في ذات أمّةٍ تسعى لتحقيق مثـالها العيني التـاريخي[١] في كيـان جغـرافي - سياسي/ حضاري كاد يشمل المعمورة المعروفة بأسرها؛ وتلازم تطور الحَدَث الفلسفي مع تطورات الأمة العربيّة في تاريخيّتها؛ وهذا معناه أنّ تاريخيّة فلسفتنا لا تنفصم عن تاريخيّة أمتنا؛ وأما الذين أنكروا تاريخيّتنا هذه كأمّة، فليس مستغرباً أن ينكروا فلسفتنا وتاريخيّتها[٢]، طالما أنّ الإنكار هذا كان مزروعاً داخل الأمة ذاتها، سياسيًّا وفلسفيّاً. فأينَ نحن في أواخر القرن العشرين من هذه الإشكاليّة؟ أما زال الفلسفي واللافلسفي متلابسَيْن، يسبحان في محيط واحد من العقليّة الالتباسيّة؟ لقـد اتّسم تاريـخ ما قبل تحريم الفلسفة (فتوىٍ إبن الصلاح الشهرزوري)[٣] بمثول الفيلسوف وحضوره في كل منشط فكري. ألم تكن الفلسفةُ أمَّ العلوم كلّها، قبل تحريمها ووأدها لصالح فقه الهيمنة أو فقه السلطة؟

---

(١) Louis Gardet, **Les Hommes de l'Islam,** Approche des mentalités; Bruxelles, Ed. Complexe, 1974.

(٢) Hegel: **Leçons sur l'Histoire de la philosophie,** N.R.F., Paris, Gallimard,

— هيغل: **محاضرات في تاريخ الفلسفة**، ترجمة خليل أحمد خليل، بيروت، المؤسسة الجامعية، ١٩٨٦؛ص ص ٢٢٦-٢٨٩.

(٣) خليل أحمد خليل: **مستقبل الفلسفة العربية**، بيروت، مجد، ١٩٨١.

كان إبنُ رشد آخر العقلانيّين العرب المحاولين، قبل التهافت الكبير، تصفيةَ الحساب مع الموروث اللافلسفي (**فصل المقال فيما بين الفلسفة والشريعة من الاتصال**)؛ لكنَّه لم يقطع مع الموروث والمألوف لمصلحة المأثور الفلسفي العربي الممتدّ من الكندي حتى الرشديَّة ذاتها. وفي المجال التأريخي الفلسفي، لم تقطع رشديّتنا أو عقلانيّتنا مع موروثنا اللافلسفي واللاعلمي؛ ثم مرَّت قرون طويلة، حتى منتصف القرن الماضي وبدايات هذا القرن، كان الفلسفي فيها يموتُ، ويندفن في كتب ومخطوطات، بحيث لم يبقَ في بحيرة عقليّتنا الالتباسية سوى الوهم أو التوهيم، السّحر أو الانبهار. لقد ساد الاعتقادُ، وغاب الانتقاد. فماذا بقي من مأثورنا الفلسفي؟

إنَّ ما عُرف باسم النهضة كان استرجاعاً، بل إحياءً، للمفقود؛ ولكن في ثلاثة اتجاهات متكاملة سطحيّاً، متعاكسة عُمْقيّاً: استرجاع المأثور الديني والمأثور الفلسفي والمأثور العلمي، وذلك في سياق مشروع إحياء الأمة العربية، المسجونة أو المسجورة في سجن «الخلافة العثمانيّة». وكان يغلبُ على ذلك الاسترجاع الطابع اللغوي/ الأدبي (وهذا عمل تأسيسي: لا فكر بل لغة قويمة ومقعَّدة) تارةً، وتارة يغلب عليه طابع الاسترجاع الفقهي (تأسيس الأصوليّات داخل الوطن العربي، في مواجهة غرب جعل من استعماريته أمّ الأصوليّات كلّها في عصرنا)[1]. أما الاسترجاع الفلسفي فلم ينبض قلبه إلاّ بعد الاستقلال عن «الخلافة» والتصادم مع الاستعمار القديم/ المتجدّد بعد الحرب العالمية الأولى.

في الواقع، تشعّبت مصادر الإحياء الفلسفي العربي في القرن العشرين: فمنها ما اكتفى بتجديد نشر المنشور والمخطوط والبحث عن المفقود في المأثور الفلسفي والعلمي العربي؛ ومنها ما استهلم المأثور الفلسفي/ العلمي الآتي من جارتنا المعادية (أوروبا منذ الحرب الصليبيّة)، مكتفياً بعلميتها، بعلمانيّتها (أي بنظرتها العلميّة إلى أمور الدنيا بمنهجٍ وهدفٍ)، متناسياً، أن علمانيّتها هذه صدرت بدورها عن مصدرين في القرن السادس عشر: المصدر العربي والمصدر اليوناني - كما يشير إلى ذلك بورّيكو في **معجمه** Dictionnaire critique de la Sociologie، مادة علمانية: Laïcisme -؛ وأخيراً، بدأت في السبعينات من هذا القرن رحلة الفلاسفة الجدد الذين صار في متناولهم مأثوران أو موروثان معرفيّان تاريخيّان: المأثور الفلسفي - العلمي العربي والمأثور الغربي المبني على تفوّق تقني وهيمنة سياسية - اقتصاديّة، ما زالت تتجلّى في حروب واعتداءات وتهديدات.

وهذا كلّه، يفرض علينا الآن وغداً اعتماد التحليلات الإيقاعية، أو التفكيكات التضايفية، أي ربط المستويات التحليلية ببعضها لنفهم النَّسق الجامع لها. فنحن لم نعد أمام فلسفة عربيَّة بسيطة، تقارن بالدين وحده، مثلاً، أو تقارن بعلم الحيل (الميكانيك). إننا أمام فلسفة عربية مركَّبة، وتزخرُ بروحيّة الصراع والتحدّي. فالفيلسوف الذي كان يلبس جبَّة أم العلوم كلها، أو يتخفّى وراء عمامة عالم أو شاعر أو طبيب، أي الذي كان يكبتُ الفلسفة (الحرِّية العقلية) خوفاً من تهمة العلم المحض والإبداع الذاتي، هو الآن بلا جُبّة وبلا أي قناع، مطالبٌ بأن يحاور الآخرين في العلم والإبداع

(١) Roger Garaudy: **Intégrismes**, Paris, éd. Belfon. «en Libertés», Fév. 1991. voir: L'Intégrisme scientiste.

- غارودي: **الأصوليات**، ترجمة خليل أحمد خليل، منشورات عام ألفين، باريس، ١٩٩١.

والسياسة. لكنَّ المكبوتَ فينا لا يموت. وعليه، فإن فلسفتنا العربيَّة التي كبتها السلطان ثم السقوطُ المديد، يحاول الاستعمارُ المعاصر أنْ يكبتها مجدَّداً، ولكنْ بأسلوبه هو: بفرضه هويته الثقافيّة علينا، كشرط لدمجنا في ما يدّعيه لنفسه من «منظومة دوليّة جديدة»؛ وهذا الشرط يعني تغريبنا عن مأثورنا التاريخي ومثالاته العينيَّة (الروحيّة/ الفلسفيّة/ العلمية) وتجريدنا من كل هويّة حرّة.

تسودُ عالمَ اليوم، معرفتان: معرفة تقنيَّة ومعرفة سياسيّة. وهاتان يتوسّلهما الغربُ للهيمنة علينا. فهل نقاومه بأصوليّات دينيّة/ علموية/ فقهويّة؟ أم نجابهه بفلسفة عربية، علمية/ إبداعيّة/ سياسيّة، تتمثّل المأثور بأصالة وحرِّية، وتتعلّم من الآخر بكل حرّية واستقلاليّة؟ هكذا، نُردُّ مجدّداً إلى محيط الالتباس العقلي؛ فبدلاً من أنْ نختار منهجية القراءة/ الرؤية النقديَّة للفلسفة العربية في هذا القرن، نجدُنا ونحن نسعى إلى تصفية حساباتنا مع الاستعمار وموروثاته المُستَدفلة في تراكيب وجودنا المعاصر، نُواجَه بأصوليَّات تعاودُ لعبة الانغلاق على الذات، بينما المطلوب لكي نحيا ونبقى هو إبداع ذاتنا العربية من الذات الحيَّة المحلية ومن الذات الإنسانيّة الشموليّة معاً.

إننا، بعد فلسفة التحرير التأمليّة التي شهدها الوطن العربي منذ مطلع هذا القرن حتى اليوم، بحاجةٍ إلى فلسفة تحرير نشطة، فعَّالة، مشاركة في فهم الواقع الحيّ وتغييره. فبينما الأصوليّات المحليّة والغربيّة تسعى إلى إعادة كبت الفيلسوف/ الأكثر جدلاً، الأكثر سؤالاً وتساؤلاً/، نجدنا من الزاوية القوميَّة مطالبين بتحديد ونقد معوقات الفكر الفلسفي في المجتمع العربي المعاصر، وذلك تمهيداً لتعيين دور الفلسفة في بلورة المشروع الحضاري العربي، واكتناه البعد القومي للفلسفة المعاصرة في الوطن العربي.

وعليه، لا مناص من قطع معرفي، واعٍ ومسؤول، مع الميّت في موروثنا؛ ولا بد من وصل الحيّ الفلسفي الراهن بالحيّ الفلسفي العربي الدائم. وهذا الأخير هو يحيا فينا حقاً، هو هذه الرشديّة أو العقلانية العربيَّة الحرّة. وعمليّة القطع والوصل هي عمليّة إجرائيّة تحتاج إلى مسافة معرفية داخل تاريخنا الحاضر، تحتاج إلى معركة طويلة على طريق الفلسفة كتحرُّر. فالفلاسفة الجدُد، فلاسفة اليوم والغد، هم أهل الجدل والمُساءلات والسجالات؛ هم فلاسفة الحوار: تعليم الآخر والتعلُّم من الآخر. وإذا لم نسترشد بمنهجيّة التحليل الإيقاعي Rythmanalyse، فمن الممتنع التوصل إلى إنتاج نَسَق فلسفي عربي متماسك، وقابلٍ للتوغل في عمق العقليَّات العربية الراهنة، يستخرج منها، في أعماقها، نهجاً فلسفياً جدالياً وحوارياً، فاعلاً/ منفعلاً. إن علاقة الذات بالموضوع أو الفاعل بالقابل لا يمكنها أن تظلّ سلبيّة؛ ورهانُ الفلسفة العربيّة الراهنة يكمن في العمل على قلب القابل المعرفي العربي إلى فاعل معرفي حرّ.

إننا بحاجة إلى فلاسفة بلا أقنعة، إلى مفكّرين أصليّين، لا يبدّلون جلودهم وأسماءهم وأقلامهم قلّما اقتضت الحاجة أو المصلحة السلطويّة، غير المتّصلة حقاً بروح الأمة أي بمعنى وجودها في عصرها. فالفلاسفة العرب الأحرار هم وحدهم الذين يمكنهم المشاركة تاريخياً في إنتاج رؤية نقديّة لفلسفة القرن العشرين، وإنتاج رؤية تأسيسية لمباني الفلسفة العربية في القرن القادم. وهذه المشاركة تستدعي، بعد

إكمال عمليّة فصل الفلسفي عن اللافلسفي، إطلاق الفكر الفلسفي العربي في ثلاثة اتجاهات (الفلسفي والمأثور العلمي؛ الفلسفي والإبداعي؛ الفيلسوف والسياسيّ) تتقاطع جميعها عند الفلسفة كهويّة حرّة لذاتٍ عربية تبدّع نفسها من ذات العالم الذي تحياه.

في الاتجاه الأول، لا بدّ للفلسفي العربي الحاضر من استجواب مأثوره العلمي من جهة، واستجواب المأثور العلمي العالمي الراهن من جهة ثانية. هذا الاستجواب المزدوج لما عندنا ولما عند الآخرين، يستلزم بدوره التزوّد، على الأقل، بمنظارين متكافئين وصالحين لما أسماه أسلافنا الفلاسفة العرب ـ علم الآفاق ـ، منظار الذات النزيهة في تعاطيها مع موروثها ومأثورها العلمي تعاطياً أميناً ودقيقاً، بعيداً عن جنون العظمة أو احتقار الذات؛ ومنظار الذات المتواضعة في محاورة الآخر، والتعلّم منه، بلا كبت ومشاعر دونيّة أو استعلائيّة. إنّ المأثور العلمي حين يُستجوب فلسفيّاً إنما يمهّد لفلسفة عربية علميَّة طريفة، معاصرة لذاتنا ولعالمنا. وحين يؤخذ كما هو، أو يرفض كما هو، بلا تمثل نقدي قويم، إنّما يُجدِّد قتلَ التفلسف العربي، بأساليب أو بماعونيّات جديدة. وحدَه الحيُّ يجادلُ الحيَّ، والعالِمُ يجادل العالَم. وبما أنَّ علماءنا الأحياء يشعرون دائماً وأبداً بهذه الحاجة إلى إعطاء روح/ معنى لمعاناتهم في عصرهم، فلا بد من صدور فلسفة العلم من صميم معاناتهم هذه أو من المحيط الاجتماعي المتفكّر بصمت في أسرار علومهم واكتشافاتهم، أسرار فرضياتهم وتطبيقاتهم. وعليه، فإن العلوم العربيّة تشكّل، بذاتها، حقلاً معرفياً لفلسفة ناقدةٍ، تبحثُ في المستور، في الغامض؛ فتستجوبُهُ لتجعله معلوماً واضحاً في وعي الجماعة، لا في مخيالها أو في ذاكرتها الخياليَّة وحسب!

أما في الاتجاه الثاني، فلا مفرّ من تحاور الفلسفي والإبداعي. هنا حقل واسع جداً (من الأدب بكل ألوانه وأنواعه، إلى المسرح والسينما والإذاعة والصحف والتلفزة والموسيقى والغناء) يشكّل بذاته فضاءً إبداعيّاً لم تتطرّق فلسفتُنا العربية الراهنة إلى جماليّاته ومقوّمات هندساته الفكريَّة. فلا فلسفة إبداعيَّة خارج الخوض في هذا الحقل. أما فلسفة النقل والترجمة، فقد انحبست مجدَّداً في محبس الفكر الميّت: «المعرفة نقل نص عن نص»، أي المعرفة تجميع. وها هو التجميع قد صار متحفاً يغصّ بالآثار، ولم يرتفع منسوب المعرفة العربية الراهنة إلّا لماماً. لماذا؟ لأن المعرفة هي تساؤل، استجواب، نقد، دحض وتوليف: إبداع. وفلسفة الإبداع مطالبة باستبطان كل منجزات الإبداع الحضاري العربي، مطالبة باختراقه وتمثّله، لكي تتحصّن به، وتحاور من خلاله الفلسفات الإبداعية لدى الآخرين في العالم، المتّصل ببعضه اليوم اتصالاً نوعياً لا مثيل له من قبل! والواقع أنَّ هناك توجّهات فلسفية نحو الإبداع الشعري والروائي؛ ولكن لا بد من إكمال الدورة الفلسفية، من فلسفة اللغة إلى فلسفة الوجود العربي وجماليّاته.

أخيراً، مشكلة المشاكل: **مشكلة الحرِّية الفكريّة السياسية**، فمنذ سقراط حتى يومنا هذا، ما زال هناك سياسيّون حاكمون يراهنون على امتناع اتساع السياسة للفلسفة، وكأن السياسة يمكنها الاستغناء عن عقل الفيلسوف والعقلانية. أما حلم الفيلسوف ـ السياسي، العقلاني ـ الحاكم، فما زال وسوف يبقى يراودُ الكثيرين في وطننا العربي وفي غير مكانٍ من العالم. إن الفيلسوف العربي المعاصر يخاف أو يخوَّف، بل يُمنع، من تقديم عقلٍ للسياسة. والسياسيّ حين لا يطمح إلى بناء دولة عالمة، دولة

ينشئها العلمُ والإبداعُ، فإن همّه الأكبر سيكون تهميش العلماء وطرد الفلاسفة من مملكته أو من جمهوريّته، والاستعاضة عنهم بـ «الفقهاء» أو «الفلادقة» Philodoxes. مثل هذه الدولة، غير الفاضلة، تكون مرتعاً للتخلّف كجهل، وللسلطة كديكتاتورية. هذا ما لم يجرؤ على قوله معلّمنا الفارابي. ولكنّه ما زال، رغم التستر والتخفّي ودبلوماسية «التقيّة»، هو المسألة العربية الأولى الراهنة. كيف نُدْخِل عقلَ الفلسفة، العلمية/ الإبداعيّة، إدخالاً حرّاً في منظومة الدولة العربيّة؟ ومَنْ يُدْخِلها؟ أبإلغاء الفلسفة في الجامعات مثلاً وتسميتها «فقهاً»، أم بخفضها إلى فلسفة «نقليّة» تولّد الأصوليّات الدينية والسياسية ولا تجدّد شيئاً من موروث الأمة ولا من مستورداتها؟ هذه الأسئلة هي برسمنا كلّنا، من محكومين وحكّام، من فلاسفة وأدباء وعلماء وشعراء ومثقّفين عرب. ولطالما استولى علينا الخوف من الحقيقة، الحقيقة كبرهان، كيقين. ومن لا يملك سوى حقيقة الخوف من السلطان والسلطات، فهل كثير عليه أن يُهزم ويُكبت مرّة تلو أخرى؟ أليس واضحاً لنا: أنّ مَنْ خافَ مِنْ شيءٍ تسلّط عليه؟ وإلاّ كيف نعقل، فلسفيّاً، هذا التسلُّط المتمادي على أمتنا العربية، من محيطها إلى خليجها، ومن داخلها إلى خارجها، تسلّط الصهيونية والاستعمار القديم ـ الجديد الذي بدّل جلده مؤخراً، وتزيّا بزي «نظام دولي جديد»؟ ألسنا وطناً عربياً بلا دولة واحدة؟ وبأية صفة، وكيف سنكون في نظام أو أنظمة عالم الغد؟ ثم بأية عقلانيّة سياسيّة سنواجه أو نحاور عقلانيّات الآخرين؟

لا بدّ من مصالحة داخل المثقّف العربي، داخل الحضارة العربية الراهنة، بين الفيلسوف والسياسي، بين السائل والمسؤول. وهذا، لن يتأتّى إلاّ من خلال فتح آفاق ومجالات المسؤوليات الوطنية أو القومية، وجعل العرب يدخلون، أحراراً، في نطاق تحمّل مسؤولياتهم كسائلين ومسؤولين في آن.

فهل يمكن أن يبقى عقل السلطة منغلقاً أمام عقل الفلسفة، كحرية، كتحرير؟ وإذا بقي، فكيف الطموح الواقعي إلى تحرير أرض، أو استرداد مفقود، أو إنماء قاصرٍ متخلّفٍ؟

تبقى الفلسفة العربيّة، وإنْ تجلببت برموز وتوريات، أو صاغت نفسها في أغنية أو سمفونية، في قصيدة أو مسرحية أو رواية، وحتى في مصنع أو مزرعة، هي المرشّحة للمستقبل القريب أو البعيد. فهي على موعد مع علم الآفاق، علم الغد؛ والرؤية التي سنحاول نسجها نقدياً في هذه المساهمة المعرفية، ستكون محاولة استجوابية لما نحن فيه، واستشرافية لما نتطّلع إليه ـ أي الممكن طلوعه من واقعنا الحيّ المتغيّر. فالفلسفة العربية كمشروع بحث عن هويّة حرّة، انطلقت، منذ أكثر من قرن، من الذات العربية، ولم تستقر بعد على هويّة فلسفية، هويّة قوميّة متكاملة أو كاملة. لكنها ستستقر ذات يوم، بفضل الجهود المتضافرة لأجيال متعاقبة من فلسفة الحرية أو فلسفات التحرير التي ستعاود الهويّة القوميّة جمعها، تماماً كالنهر الذي لا يثبت أصالته أو اتصاله بمحيطه إلا بخروجه من نبعه، من مألوفه، ليعود إليه جديداً في محيط متجدّد.

١ ـ معوقاتُ الفكر الفلسفي في المجتمع العربيّ

١ ـ ما الفكرُ الفلسفيُّ وما المجتمع العربيّ؟

□ لا فلسفة بلا حرّية، إذْ إنَّ الفكر الفلسفي يقدّم نفسه كتاريخٍ آخر للحرية[١]، طالما أنَّ التفلسف يرتدي رداء السؤال المجتمعي عن تحرير البشر: «متى استعبدتم النَّاسَ وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً»؟ هذا السؤال متى؟ يضارعُ لِمَ؟. كيف؟، بأيّ حقّ؟ وإلى متى؟ ويضادد صيغة ممانعة، قديمة ومستديمة إلى يومنا: «بلا فلسفة!»؛ أو يقارعُ صيغةَ: «الخبزُ ثم الفلسفةُ» التي تدخل في صميم لعبة الأولويّات وسباق البدايات. لا حريَّة بلا فلسفة/ بلا خبز. هذا الأخير الذي لا يحيا به ـ وحده ـ الإنسان، لا يحيا من دونه إطلاقاً. ولكنَّه، سواءً عاش به أم معه، فإن المسألة تبقى محكومة بإشكالية الحياة والحرّية، إشكالِ الحياة الحرَّة، الحياة بحريَّة، لأجل الحريّة، وليس لأجل الخبز، أو لأجل «الموت في سبيل الحرّية» فقط! بعد هذا التجريد لتعميمات مألوفة على صعيد التداخل بين الفلسفي واللافلسفي، يتأكّد أكثر فأكثر أنَّ مادة الحياة، طاقتها اللطيفة، قوّتها الأصلية هي حرّية الإنسان عقلاً وفعلاً. في البدءِ كانت الحياةُ، وما زالت حتى اليوم. فنحن نأكل ونفكّر معاً، لأننا نحيا. ودهشة السؤال تبقى منطلق كل معرفة؛ فَمَنْ لا يسأل ولا يجادل، لا يعرف غير المألوف/ اللافلسفي، ويظلّ منغلقاً على محنة الخبز بلا فلسفة، أو منطوياً على شعار الجائعين: «الخبز. . . ثم. . . الفلسفة» وعلى تحريم التفلسف، بوصفه محنة كل العاقلين/ الجائعين معاً: «بلا. . . فلسفة!» أو «بلا. . . معنى!». ولِمَ الحياة إذاً، بلا معنى، بلا روح عصر، بلا سؤال عمّا يجري ويدور في الإنسان ذاته، وبينه وبين الآخر (الفاعل/ القابل معاً) الذي يكوّن وإياه نواةَ كل مجتمع حيّ؟ هنا، الكل يعود إلى بداية، والكل يحلم بما كان في عين أصل. . (في البدء كان الكلمة)، (في البدء كـان الفعل، الصَّـوت، الموت، الممانعة، إلخ). . . ، ويتغاضى عما يكون الآن وما سيكون غداً، إذْ إنَّ الآن وغدَه يُطويان في تابوتٍ مضى، ويرقدان «بلا. . . فلسفة» في مجتمع يأكله الماضي، ولا يتركه لحظةً مع صمته ليفتكر به، وليقاوم موته فيه بصبرِ عاقل، صبر العقل، لا صبر الحمار الذي حمّلوه الكتبَ يوماً، وصاروا يحمّلونه اليوم تخلّفاً عالميّاً وحروباً واستعمارات واحتلالات، ومجاعات وديكتاتوريّات!

في البدء، كما بالأمس والآن، الحياةُ هي المصدر الوحيد للمجتمع البشري ولتفكّره، فردياً وجماعيّاً، بذاته وبغيره، بطبيعته وثقافته؛ والذي يحيا هو الذي يفكّر بوجوده، وليس العكس، كما ظنَّ رينيه ديكارت (١٥٩٦ ـ ١٦٥٠) في خطابه المنهجي، حين أسس الوجود على الفكر. نحن نحيا، ولذلك نحن نجتمع، نتسالم ونتغالب ـ كما يقول الفارابي ـ، نحـاول التفكّر في أمـور دنيانـا، نفكّر المعمورة بعقلنا وبمصالحنا؛ إننا نحاول أن نتوسّل الحيل والمكائد لبلوغ مرامينا وتحقيق رغباتنا/ حاجاتنا أهدافنا. وليست الحيلة ـ بمعنى المحاولة ـ حكراً على العقل وحده، إذْ لمصالحنا، لكل المصالح حيلها ومكائدها[٢].

(١) Bendetto Croce: **La Philosophie comme histoire de la liberté,** Contre le Positivisme; Paris, Éd. du Seuil, 1983.

(٢) Georges Canguilhem: **Etudes d'Histoire et de philosophie des Sciences,** Paris, Éd.Vrin, 1983, p.384.

والمجتمع الذي نحيا فيه، به وله، هو مجتمع متخلّف، قاصر، على صعيدين يستقطبان النظر الفلسفي العلمي في عصرنا: صعيد المعرفة التقنيّة، صعيد التقانة Technologie حيث تعوزنا الوسائل، المواعين (الماعون[1] هو كل ما يُستعان به لبلوغ أمور الدُّنيا؛ ومنه نشتقّ الماعونيّة Ustensilité)؛ وأسباب هذا القصور التقني كثيرة، لا يمكن اختصارها في فكرة الخوف من الميكانيك ـ مثلاً ـ وتسميته بعلم الحِيَل، بل يمكن ردّها إلى فقدان العرب في مرحلة تاريخية، ولا سيما بعد سقوط بغداد سنة ١٢٥٨ م. لمفهوم التقدم، حاجة التقدم، فكرة/ إمكانية/ حرّية التقدُّم؛ وصعيد المعرفة السياسيّة، علم السياسة Politologie الذي انحدر مع أدباء المرايا وكتبة السلاطين، إلى أحكام تقريريّة، تعوزها فلسفة السياسة النقديّة[2]، وتحكمها لعبة الخوف من سلطان السلطة، أو لعبة مصالح الكاتب السياسي، المتعيش من تملّقه وممالأته الحاكم.

إن مجتمعنا العربي الراهن لم يستوعب بعد، بل لم يتمثل نقديّاً عبرة عبد الله بن المقفّع في **كليلة ودمنة**؛ وبقيت بلا تفكيك «رموز الوعي السياسي»[3] في هذا الكتاب. ولم يُناقِشْ، بصراحة، معاني رؤية الفارابي السياسية، خصوصاً في كتابه آراء أهل **المدينة الفاضلة** أو المدينة المنشودة، إذْ إن هذا المعلم الأول في فلسفة السياسة العربية، كان حيّاً، وعانى عصره، وعاش في مدنه الكبرى، من بغداد إلى دمشق وحلب إلخ، ووصف الحال دون أن يسمّيه، وقدّم توصيفاً لتلك المدن الجاهلة والفاسقة والفاسدة، الخ، وظل هدفه الأكبر: المدينة الفاضلة. فهل قدّم أبو نصر الفارابي توظيفاً سياسياً لتوصيفه الفلسفي من خلال نظرته إلى السياسة كتدبير؟ نعتقد ذلك حين نراجع، بدقّة، محنة ذلك العصر، ونقارنها بمحنة عصرنا العربي الراهن؛ فهو ـ قبل عبد الرحمن بن خلدون[4] (القرن الرابع عشر)، بكثير، الذي ادّعى أن «الرئاسة لا تجتمع لاثنين عند العرب» كما لا يجتمع سيفان في غمد واحد، والذي استخلص من تجربته ـ المحنّة أنّه لا يمكن الجمع بين الرياستين العلميّة والسياسيّة ـ كان صارماً في رؤيته لحل إشكالية تلك الوحدانية السياسية، الرأسيّة الأحاديّة التي ما زالت معاصرة حتى كتابة هذه الكلمات! فرأى إمكان اقتران العلم والسياسة في مستوى السلطة، وافترض أن السلطان يمكنه أن يكون واحداً، إذا اجتمعت فيه شرائط الملك/ أو الرئيس الفيلسوف (راجع هنا مثلاً تجربة إبن سينا الوزير/ الرئيس/ الفيلسوف)، وإذا لم تجتمع فيه، يمكن جعل السلطة ثنائية الرأس: فيلسوف وحاكم سياسي؛ وإذا لم تجتمع المعرفة/ السياسة في اثنين يمكن توزيع مقاليد السلطة على ثلاثة، أربعة، خمسة، إلخ. وخلاصة درسه الفلسفي أن فكرة الرأس الواحد للسلطة (القائد، الخليفة، الإمام، إلخ)

---

(١) **القرآن الكريم**، الماعون: ١٠٧/٧.

(٢) الماوردي: **الأحكام السلطانيّة**، وسواه: المرادي: **الإشارة إلى أدب الإمارة**؛ الطرطوشي، **سراج الملوك**، إلخ؛ خليل أحمد خليل: «رموز الوعي السياسي في كليلة ودمنة»، في **مضمون الأسطورة في الفكر العربي**، بيروت، دار الطليعة، ط ٣، ١٩٨٦.

(٣) إبن خلدون: **المقدمة**، بيروت، دار الكتاب اللبناني، ١٩٧٣؛ إبن خلدون: عبد الرحمن بن خلدون ورحلته شرقاً وغرباً.

(٤) خليل أحمد خليل: **العرب والقيادة**(ابن خلدون، واقع المثقّف العربي في القرن الرابع عشر)، بيروت، دار الحداثة، ط ٢، ١٩٨٥.

يمكن تطويرها والخروج بها من مأزق الأحدية السلطوية الذي انحشرت فيه، إلى رحابة الشّوري (ديمقراطية النخبة، أو الصُّحبة أو الأعيان والوجوه)، وبالتالي يمكن وصل الفردي بالجماعي، وربط وعي الفرد، فكره الفلسفي/ السياسي، بوعي الجماعة وفكرها المجتمعي. والإشكالية ذاتها تعيشها فلسفتنا العربية المعاصرة، إذْ ما زلنا نعيش بين ذينك النموذجين: الفارابي أو إبن خلدون؛ فلم نجرؤ، خارج الإيديولوجيَّات العربية المأزومة حيناً والمهزومة[1] حيناً، على تقديم رؤية فلسفية نقدية للمُعاش السياسي العربي بكل آلياته وإسقاطاته الفلسفيّة السياسيَّة. لم يظهر في فلسفتنا السياسية إبنُ رشدٍ، عقلاني سياسي، يتجاوز التقيّة الفكرية، مسألة الخوف من عيون السلطان أو السلطات، ويقرأ الواقع بعين النقد والثّقة، لا بعين الخوف من كل سلطة، ومن كل شيء سُلّط عليه منذ مئات السنين حتى اليوم.

إنّ الديمقراطية، أو الحرية السياسية، بحاجة إلى مُناخ اجتماعي حُرّ، متحرّر، باحث عن حرّيته؛ والفكر الفلسفي الطامح إلى إنتاج فلسفة تحرير يولد في المُناخ الاجتماعي الذي يعانيه المفكّرون. وقد ينسى بعض النَّقلة، المعجبون حتى الارتهان، بفلسفة الأنوار والعلمانية والتحرر من الغرب، أنَّ هذا الغرب بالذات هو الذي يصادر حريتنا من خلال مصادرته لوجودنا السياسي، لقرارنا السياسي في مجتمعاتنا العربية. وبالتالي، كانت مجتمعاتنا العربية منذ مطلع هذا القرن، تاريخ الانتقال من الهيمنة العثمانية إلى الهيمنة الغربية، تعاني من أزمة وجودها الحر؛ وكان لا يمكن أن تولد، عندنا، أية فلسفة أخرى سوى فلسفة التحرّر والتقدم، فلسفة الاستقلال والنهوض، فلسفة التوحيد بالذّات كأساس لتوحيد أمة كبرى ـ إمبراطورية، مع وقف التنفيذ، كما يقول جاك بيرين[2] ـ، فلسفة الانبناء الاجتماعي المتجدّد من خلال فكر حيّ، فكر الحياة، فكر الحيّ بن اليقظان ـ أي الإنسان الحيّ بوعيه، كما رمز إلى ذلك فيلسوفنا العربي إبن باجة، في تدبير المتوحّد! وأن صورة مجتمعاتنا العربية، وانفصال كياناتها الجغرافيّة/ السياسيّة عن كينونة وجودها التاريخاني، الروحاني كمتحدّ إنسانيّ كان واحداً ذات يوم، ولا مجال لديمومته ما لم يتوحّد بذاته مجدداً ذات يوم، هي في الواقع صورتنا الحقيقيّة؛ وأية فلسفة وُلدت في هذه المجتمعات الموزَّعة بين «حدود» دوليّة، هي في حقيقتها حدود سياسيّة، لا حدوداً ثقافية وحضارية بين أبناء الأمة الواحدة معنوياًّ؟ كيف توائم فلسفتنا بين الجغرافيا السياسيّة هذه وبين التاريخانيّة الكينونية العربية؟ هل تبقى فلسفةً وهي تفعل ذلك، أم تنحدر إلى فكرويّة حزبويّة (إيديولوجيا)، لتنحط في الممارسات إلى دهماويّة أو دهماويّات (ديماغوجيَّات)؟ قلنا في البداية إنَّ الفصل بين الفلسفي واللافلسفي الذي شرع به إبن رشد، لا يزال راهناً، ملحّاً، وإنقاذياً للخروج من مأزق القُصور الفلسفي الذي يعيشه مجتمعنا العربي، المنساق أكثر فأكثر نحو البحث عن الخبز... والمبتعد بمسافات معاكسة، طرديّة، عن البحث عن الكرامة، عن الحكمة والفلسفة ككرامة، كملكةٍ رفيعة من ملكات الإنسان المتحرّر!.

(١) ياسين الحافظ، الهزيمة والإيديولوجيا المهزومة، بيروت، دار الطليعة، ١٩٧٩.

(٢) Jacques Prienne: **Les Grands Courants de l'Histoire Universelle**, I-V.,Paris,éd. Stock. 1965.

مأزق فلسفتنا التحريريّة يكمن، إذاً، في أنْ تظلّ فلسفةً تقترنُ بالمعرفة العلمية والتقنية وبالمعرفة السياسية، دون أنْ تستوعبها السلطة عبر إيديولوجيّتها (إذا وُجدت، إذْ إن ما يسود في هذا المستوى هو نفوذ إيديولوجيّات غربيّة، كالرأسمالية والشيوعية قبل انحدارها إلى رأسماليّة متخلّفة)، ودون أن يبتلعها الجمهور، دون أن يأكلها وهو يبحث عن خبزه وكرامته، من خلال مروّجي فكر سياسي محلي، نفعي، إصلاحيّ في أحسن الأحوال، سرعان ما ينقلب في الممارسة اليوميّة إلى فكر دهماويّ، لا يخدم في نهاية المطاف، فلسفةً ولا علماً. فأين يكمن هذا المأزق في المبنى الاجتماعي؟ أيكمن في المدرسة والجامعة، أم في الثُكنة العسكرية، التي صارت نسبياً مصدر كل سلطة اجتماعية؟

٢ ـ مأزقُ الدّرس الفلسفي

□ يُعطى الدرس الفلسفي، كما تعلّمناه وعلّمناه، **كمأثور** أدبي، كموروث فكري، سرعان ما يتحوَّل عبر التيارات السياسية التي تمخر قاعة الدرس ـ في المدرسة أو في الجامعة ـ إلى خيار إيديولوجي. فما زال الغزّالي، وهو شيخ التفلسف الارتجاعي، الذي لم يكتب سطراً واحداً في فلسفة التحرير يوم كان الغزو الصليبي لهذه الأقطار العربية/ الإسلاميّة في ذروته، وكانت القدس، كما هي اليوم في غير أيدي العرب والمسلمين، هو النموذج المعارض للفلسفة العقلانيّة، فلسفة نقد الواقع كمساهمة في عمليّة تحريره من داخله. وما زال كتابه **إحياء علوم الدين** يُقدّم بوصفه «المنقذ من الضلال» ـ مع منقذه الآخر من الضلال ـ بينما كان المطلوب وما زال إنقاذ المجتمعات العربية والإسلامية من **الاحتلال**، بقدر ما كان المنشود إحياء الجماعة لكي يحيا فيها، بها ومنها، علمٌ، ومنه علم الدين. أما نقيضه، **إبن** رشد، فقد يدرّس هنا، وقد لا يدرّس هناك إلّا مشوَّهاً، أو لمتابعة تهديم فلسفته، التي قامت علمانيَّة أوروبا، في زمنٍ ما، على حيويّتها الفصليّة أو ما يسمّى اليوم بالقطع المعرفيّ! زدْ على ذلك أنَّ رموز **الفلسفة العقليّة**، أو **التفكريّة الأصليّة**، لم تُفكّك ولم يُجدّد تنسيقها في منظوم فلسفي حيّ. باختصار لا يزال الدرس الفلسفي درساً توصيفيّاً، إن لم يفتقر غالباً إلى الموضوعيّة، فإنه يفتقر دائماً إلى التوليف (كما فعل هيجل مثلاً في كتابه: **محاضرات في تاريخ الفلسفة**) حيث لا يعود يتداخل ويتقاتل الأسطوري والديني والفلسفي، الأدبي والعلمي، المعقول واللامعقول، إلخ. والتوصيفُ بذاته لا يقدّم معرفة أخرى غير **المعرفة التجميعيّة**، الالتباسيّة، المعرفة الكشكوليّة، حيث الكل يشبه الكل؛ فلا فرادة تُرتجى، ولا أصالة يتجدَّد تأصيلها في واقع مختلف. **التوصيف** الموضوعي، النزيه، المسؤول، في تقديم الدرس الفلسفي، يمكنه وحدَه أن يقدّم **رافعةً فكرية** لنقد فلسفي محتمل، لنقد منظومي/ شامل، نقد الفلسفة العربية قبل القرن العشرين، والتقدم إلى فلسفة هذا القرن التي يمكن وسمها عربياً بفلسفة التحرير، لأن هذا هو الهدف الوحيد الجامع بين كل عرب القرن الراهن. ولكنَّه، في الوقت نفسه، لا يكفي لكي يوظَّف في مشروع حضاري أشمل، تكونُ الفلسفة التحريرية الجديدة من محرّكاته وموجّهاته ومكوّناته؛ إذ يلزم لذلك **توليفٌ** أرفع، يتخطى قالبيَّة أو تعليبيّة الفكر الفلسفي الموضّب في مقرّر رسمي، هو في النهاية قرار سياسيّ. هذا التوليف الأرفع هو مهمّة الفيلسوف العربي، رسالته، قضيّته الحرة، قضيّة حريته والتزامه برؤية واقعه علميّاً أي اختبارياً ونقدياً. لكنَّ ما يحصل، في المدرسة أو في الجامعة، هو أنَّ الدرس الفلسفي قرار سياسي؛ وفي أحسن ظروف الديمقراطية غرباً وشرقاً، هل

يمكن لبرلمان، ولو كان برلمان فلاسفة، أن ينظر في رسم حدود الدرس/ السؤال الفلسفي؟ فكيف الحال عندنا، في مجتمعاتنا، حيث البرلمانات إذا وجدت، شأنها وشأن الأمور العامة، لا الأمور الرفيعة جداً، المتعلقة بحريّة العقل، وفي مقدمتها حريّة التفلسف؟ مَنْ يعيّن الفيلسوف؟ مَنْ يقرّر الفلسفة؟ سؤالان، لا جوابَ عنهما، الآن. لكنْ في سياق هذه الرؤية النقدية سيتجلى جواب، بل أجوبة. لا بد من تدريس فلسفة عربية أو/ وغير عربية، ولا بد من تعيين مدرّس ومن تقرير درس. فهل تستعين السلطة بفلاسفة بلادها، أم تغيّبهم، تعاملهم كموظفين حاليين أو محتملين لديها؟ هل يمكن توظيف الفيلسوف؟ وإذا توظّف، هل يظلّ فيلسوفاً؟ وعندها: مَنْ يسأل مَن؟ ومن يجيب مَنْ؟

كان جان ـ پول سارتر قد وظّف فلسفته في غيره اتجاه، وكان حين أقيمت دولة إسرائيل قد وظّفها سنة ١٩٤٨ في ردّ على كتاب كارل ماركس **المسألة اليهودية**، عنوانه **تأملات في المسألة اليهوديّة**؛ ونقلت إلى العربية كل كتبه، إلّا هذا الكتاب المشهور؛ وساد الظنّ لدى جمهور «الدرس الفلسفي» أنّ سارتر الذي رفض الوظيفة، بعدما كان مدرّساً لفلسفة، والذي رفض جائزة نوبل للآداب، إنما هو نموذج للفيلسوف الوجودي الحرّ، «الملتزم» ـ ولكنّهم فوجئوا بخدعة وهمهم، يوم سار على رأس تظاهرة حاشدة مؤيدة لإسرائيل بعد اجتياحها مصر والأردن وسورية وما تبقى من فلسطين في ٥ حزيران/ يونيو ١٩٦٧، ولم يتنبّهوا إلى توظيفه الحقيقي لمشروعه الفلسفي، كيهودي من الشويتز. لماذا نسي العرب قراءة كتابه **تأملات في المسألة اليهودية**، سنة ١٩٤٨ وما بعدها؟ لماذا تناست دار النشر التي تخصّصت في ترجمته إلى العربية، ترجمة هذا الكتاب لكي يعرفه العرب، ويدركوا حدود التوظيف الفلسفي في المشروع السياسي لأي فيلسوف أو لأية جماعة دوليّة؟ هذا مثال لا أكثر؛ فليس المقصود عندنا الوظيفة الرسمية للفيلسوف، كباب من أبواب المصالحة بين المعرفة والدولة؛ بل المقصود، حصْراً، هو البحث في مضمون **التوظيف المعرفي للتوليف الفلسفي في مشروع سياسي معيّن**، يخدم الأمة أو لا يخدمها.

لقد درسنا الفلسفة، ثم درّسناها، بعيون مستعارة؛ على الأقل بمنظارين: منظار المأثور التاريخي العربي والإسلامي، ومنظار الفلسفة الحديثة/ المعاصرة، المرسلة إلينا في توضيبات إيديولوجيّة يتقاطع فيها الخطابان السياسي والفلسفي، على قاعدة اختراق اجتماعي بنيوي لمجتمعاتنا وللفكرويّات والتفلسفات الإصلاحيّة السائدة فيها كأجزاء متناثرة. والحال، كان الدرس الفلسفي العربي يتشابك ويتفاعل مع عدّة خطابات في آن: خطاب سياسي عربي يبحث عن هوية استقلالية بتحرير الأرض ومَنْ عليها. وخطاب سياسي غربي رأسمالي يبحث عن مستعمرات يستوطنها. وخطاب سياسي شيوعي، بعضه شرقي أوروبي وبعضه الآخر أوروبي غربي يبحث عن توظيف إيديولوجي. وأخيراً خطابات العالم الثالث التي تحكمها قواعد **أصوليّاتها الانغلاقية** في مواجهة كل الغزوات والحروب الاستعمارية. وبين كل هذه الخطابات، كان **«الفيلسوف العربي»** مجرّد مشروع «قيد الـدَّرس»، أو قيد الإنتاج، فظهرت تيّارات فلسفيّة مرتبطة بتعاقب الأجيال الاجتماعيّة من جهة، وبتبدّل مراحل النضال العربي لأجل الاستقلال ما بين الحربين الأولى والثانية، ثم النضال لأجل تحرير الأراضي العربية المغتصبة والمحتلة ما بعد الحرب الثانية، وصولاً إلى مرحلة النضال لأجل تحصين الاستقلال السياسي بتحرير الأرض وتكوين قوة تكنولوجية عربية مدعومة بموارد ومواد أولية استراتيجية (هذا أحد معاني الحرب

على الخليج: النفط، المياه، القدرات التقنولوجية الآخذة في النمو). فهل كان يمكن للخطاب الفلسفي العربيّ أن يبلغ استقلاليّته دون أن يسير الفلاسفة العرب على طريق الاستقلال السياسي والاقتصادي والعسكري (والتقني بوجه أعمّ)؟ هنا نسجّل أحد مآخذنا على كتاب ناصيف نصّار: **طريق الاستقلال الفلسفي**[1]، حيث لا يوضح معالم هذا الطريق لجهة اتصالها بمعالم الاستقلال السياسي العربي، وبالتالي لا يحدّد وجهة الفلسفة العربية المعاصرة في **تفاعلها وتواحدها مع مشروع الاستقلال القومي عند عرب القرن العشرين**. ربما لا تعنيه هذه المسألة مباشرة، طالما أنّه يقدّم الاستقلال الفلسفي كمصادرة سينوية (الفلسفة هي المجرَّد، السياسة هي الملموس) أو (لو كلّفتُ شراءَ بصلة لما تعلّمت مسألة)؛ لكنّ هذا كلّه لا يعفي الفيلسوف العربي المعاصر من ربط المجرَّد بملموسه، ومن وصل البصلة بالمسألة، أو الخبز/ الحياة بفكر الكرامة/ الوجوديّة/ الحريّة. صحيح أنّ الاستقلال السياسي لا يُولّد، آلياً استقلالاً علمياً وفلسفياً لدى أيّ شعب حديث الاستقلال؛ ولكنّه يوفّر المناخ لمثل هذا الاستقلال، هذا إذا تمسّكنا بـ «بصلة إبن سينا» المنقطعة عن تعلّم أية مسألة، ورحنا نوصّف، ونوظّف المجرّدات المنطقية والفلسفية والإنسانوية، إلخ، بلا توليف علمي بين الواقع وتجريده أو خياله. إن المنظوم الفلسفي (Système) كأية سمفونيّة، هو مشروع توافق/ تواضع، مشروع وفاق بين أضداد أو فعاليّات متكاملة في مستوى، متعاكسة في مستوى آخر. والفلاسفة العرب لا يمكنهم، اجتماعيّاً، أنْ يتفلسفوا، أن يستجوبوا واقعاً نصوصياً (كأنهم يقدّمون لنا خطاباً استشراقياً)[2] يسعى إلى معرفتنا ليوظفها في مشروعه السياسي الخاص به)، ويتغاضوا عن واقعهم المُعاش، فلا يستجوبونه بأسئلتهم، ولا يجادلونه بمعاناتهم، فيقدّمون معناةً أو معنىً لمعاناتهم. إنّ الفصل بين المعنى والمعاناة، هو بحد ذاته لا معنى أو معنى مضاد. فحيث يكون جدال وسجال، تكون حريّات وتولد مساءلات ومطارحات فلسفيّة؛ ولكن حيث يكون الدرس الفلسفي خطاباً إيديولوجياً مقرَّراً - بلا فلسفة - لا يولد سوى أصوليين فلسفيين أو فقهاء لفلسفة ميّتة. وسواءً سمّيت فلسفتنا عربيّة أم إسلاميّة، اجتهادية أم فقهيّة، فإنّ الخطاب الفلسفي العربي لا يمكنه أنْ يظل خاضعاً لسلطة تحنيطيّة، تقولبه وتعلّبه، فلا يكون صالحاً إلّا لتعبئة ذاكرة آليّة/ ذاكرة ميتة، بينما ذاكرة الحياة تتطلب فلسفة حيّة، تخاطب الأحياء، اليومَ وغداً.

٣ - عقبة الخلط بين الفلسفي والديني

□ نشير ابتداءً إلى أن الحكمة القديمة، الفلسفة/ أم العلوم وأبوها أيضاً/ صارت في عصرنا تُقرأ في مصطلح آخر: العلوم الإنسانيّة، وتحديداً علم الإناسة (الأنثروبولوجيا)، في مواجهة علم قديم، مثلها أو قبلها - لا فرق - هو علم اللاهوت (التيولوجيا). ولطالما استغرق الفلاسفة العرب في هذه الإشكاليّة الفاسدة: تحويل الديني إلى فلسفي، أو تحويل الفلسفي إلى ديني، تماماً مثلما انخدع السّاعي

(١) ناصيف نصّار: طريق الاستقلال الفلسفي: سبيل الفكر العربي إلى الحرية والإبداع، بيروت، دار الطليعة، ط١، ١٩٧٥.

(٢) ادوارد سعيد: الاستشراق، بيروت، المتحدة للنشر، ١٩٨٣.

إلى تحويل الذهب نحاساً أو التنك ذهباً. إشكالية فاسدة، لأنها تقوم على مصادرة كشكوليّة: رفض الأنواع والأصناف، وإدخال كل شيء في كل شيء، تلبيساً، بل إفساداً لواقع انفصال الأشياء والبشر إلى أنواع وأصناف، تتفاعل، ولكن لا تتواحد أو تتماهى كأنها كلّها من ماء، أو كأنها كلّها معدن واحد يستوي في أتون النّار الموقدة (أو أفران الصناعة الحديثة). ومع ذلك، لا تزال فلسفة الماء وفلسفة النّار (الزراعة والصناعة) تتصارعان، وتقسمان العالم بأسره إلى شمال وجنوب، وتقسمان في الوقت روح الإنسانيّة (أي معناها العصري) إلى روح عليا وروح دنيا، روح قاهرة وروح مقهورة؛ والفلسفة ذاتها تتحول في هذا الصراع، من فلسفة إنسانية شاملة وواحدة، إلى فلسفة غالبين ـ هي الفلسفة السائدة ـ، وفلسفة مغلوبين، هي الفلسفة المقهورة والمحظور عليها الاستقلال كهويّة، والطلوع كفلسفة سيادة لمجتمعات سيّدة. وفي الوقت ذاته، تلعب الأديانُ في العالم الثالث دورها كحركات خلاص وتحرير، كحركات دينية تحرّرية، في مواجهة الفلسفة العظمى أو فلسفة الاستعمار أو الاستكبار. والفلسفات العالمثالثية تواكب بدورها حركات الصراع وتتفاعل بها، وتصطدم في الآن ذاته بالحركات الدينيّة، المنقلب بعضها إلى أصوليّات والمحافظ أقلّها على قوّة تحرّكه الاستقلالي كحركة تحرير. في مستوى الدرس الفلسفي يمكن حصْر المشكلة، والعمل بالوسائل الفكريّة على فصل الفلسفي عن الفقهي، والتمييز في الحقل الفقهي بين الفقه التقليدي الغالب، والفقه التحريري المتّصل بشكلٍ ما بفلسفة التحرير وبحركات التحرير الوطني ذاتها. أما في الحقل الفلسفي، فالخلط الجديد لا يقفُ عند الحدود القديمة ـ حدود إغلاق الفلسفة على ذاتها (كعلم مضنونٍ به على غير أهله) ثم عزلها عن المجتمع ـ وإلا عوملت كفكر سياسي اعتراضي ـ، وأخيراً إلغاؤها إما بتحريمها وإما باعتبارها زندقة، وإما بتذويبها، نصاً نصاً، في فقه سلطوي ـ، بل يتعدّاها إلى نطاقات أخرى، أخطرها، خلوّ السلطة السياسية من إيديولوجيا مستقلة، وإبعادها عن أي خطاب فلسفي عربي أصليّ أو متأصّل في مجتمع حيّ، وتلبيس هذه السلطة ذاتها لباس إيديولوجيات القوى المهيمنة، وإعارتها ـ أو توهيم إعارتها ـ فلسفة جديدة عبر مسالك متشعّبة، منها العلوم النفسية والإنسانية والإعلاميّة، في المقام الأول. وإذا جرّدنا هذه السلطة، ونظرناها بلا قناع، لرأيناها سلطة بلا فلسفة قومية مستقلة؛ بل أكثر من ذلك، قد نجدها سلطة معادية لأية فلسفة قوميّة صادرة من صميم المجتمع الذي تحكمه للغير، أو نيابة عنه. هنا، الديني يجد مَعْبَراً، طالما أنّ السلطة تضطهد مضمون الفكر الفلسفي، السياسي منه وغير السياسي، وتحاول عبر موازين قوى سياسيّة، قلب الفلسفة العلمية المستقلة، إلى فلسفة دينية، إلى فلسفة أصوليّة لا تخيف السلطان ومن وراءه، في مرحلة أولى؛ لكنّها لا تلبث أن تخيفه، كما الفلسفة النقدية، عندما تحاول ربط الخبز بالفلسفة، وربط الأرض بالسيادة، وربط الدولة بالقوميّة الحرّة.

هذا في مستوى الدرس الفلسفي النظري؛ أما في مستوى الاجتماع، فإنّ قلب الدين فلسفةً، والفلسفة ديناً، هو من أسهل الألاعيب السحريّة، التي سرعان ما تنطلي على جمهور مشغول بالخبز أولاً وأخيراً، لم يترك له درهم حريّة لكي يتفكّر صامتاً وهادئاً، بأسباب غمّته وأزمته أو محنته. هنا تحاول الفلسفة أنْ تكون شعبية، فتتآخى مع الثقافة الشعبية، وفي مقدّمتها الدين الشعبي؛ ولكنّ السياسة دائماً بالمرصاد؛ فتقوم بدورها بقلب الفلسفة والثقافة والدين إلى مذهب شعبوي، عنوانه الأكبر:

المصلحة العامة، الخير، النفع العام. ومع سيادة الفكر الشعبوي، أو الفلسفة اليوميّة، وتغليبهما على كل ما عداهما، يصبح الخطاب الفلسفي العلمي، خطاب العصر التقني والسياسي، قابلاً للضياع ليس فقط في أوساط جمهور مجوّع ومقهور، بل أيضاً وأيضاً في أوساط نخبويّة معرفيّة، تُصطاد بالهراوة، إن لم ينفعْ اصطيادها بالوظيفة، بالمال أو بالرشوة! مرّة أخرى، تتراجع حِيَلُ العقل ومكائده، أمام حِيَل المصالح ومكائد أصحابها. أليست الحياة حيلة في فلسفتنا الشعبية؟ ثم أليست الحاجة أمّ الاختراع؟ وماذا يمكن للمحتاج خبزاً أن يخترع؟ وماذا يمكن أن يقدّم فيلسوف يأكل خبز غيره، أو يستعير عيوناً أخرى غير عيون شعبه أو أمته؟ صحيح أنَّ الفلسفة لا تؤكَل، ولا تُنقل كسند ملكية أو عقد إيجار؛ لكنّها تُعطي معنىً لما يُؤكل ولما يملّك أو يؤجّر. إنّها بحق مغامرة فكرية تسعى إلى تنوير تاريخ، بل هي جَبْرُ التاريخ، كما ذهب إلى ذلك موريس مرلو- پونتي، رغم إغراقه في الفلسفة الرجعيّة، بعد هنري برغسون.

ويبقى السؤال: ما مصلحة الديني، كفكر، في اغتيال الفلسفة أو إلغاء العقل الفلسفي العربي؟ أليس اغتيال الفلسفة، عبر التاريخ العربي وحتى اليوم، مقدّمةً كبرى لاغتيال الفكر الديني التوحيدي الحنيف، كمشروع إحياء وتحرير للجماعة؟ ألم يكتشف الديني والفلسفي أنَّ السلطوي قد استعملهما وأدخلهما في حرب تدميريَّة، وأنَّه كان المستفيد الأوحد من انهيار المبنى الفلسفي والمبنى الديني كخطابين متكاملين ـ دون اندماج وتوحّد ـ في مشروع حضاري أرقى؟ هناك فلاسفة وفقهاء، بل فلاسفة ـ فقهاء متحرّرون، اكتشفوا هذه اللعبة السلطانيّـة، وعارضوها معاً، مؤسسين من خلال القطع المنهجي بين الانتقادي والاعتقادي، طريقاً اجتماعياً للتقريب بين الحقل الفلسفي والحقل الفقهي في واحة العلم وجزر العقل الحرّ. ولكن مشكلة المرجعية، النقل أم العقل، الإبداع أم الترجمة، ظلّت تواكب هذا الخلط بين الدين والفلسفة!.

٤ ـ عقبة الخلط بين الإبداع والترجمة

□ في وهج الحياة، والحياة تتوهّج فينا وحولنا باستمرار، تولد فلسفة الحياة بالذات، بينما تواصل ذكرياتُ الماضي تحوّلها إلى شعائر وطقوس وتقاليد، يحاط القدسيُّ منها بهالة عبادات وديانات. وفلسفة العصر، أي فلسفة الحضور لا يمكنها أن تكون سؤالاً عما كان، وحسب؛ وإلّا تحـوّلت من خلال «**الكنكنة**» و«**العنعنة**» إلى نقل ما كان، عن فلان.. إلى آخر اللعبة المعروفة. لا شـك أن المعرفـة استبطانٌ، تمثّلٌ في داخل الذاكرة والفاكرة/ ملكات الإدراك والوعي معاً. ولكنّ المسألة في **الفلسفة الحيّة**، هي: **ماذا نتمثّل**؟ أنظلّ نردّد «ما كان وما بان»،ونتقله عن فلان لنوصله إلى فلان؟ وكأن المعرفة نقل استذكاري لا مكان فيه لأي تبادل معرفي، لأي **تعارف Empathie** متعلّق بما هو حي فينا وحولنا، بحاضرنا ومستقبلنا **كجنسٍ عقلاني**؟

لا بد من تمثّل ما كان، ليس فقط في مأثورنا العربي التاريخي، بل أيضاً في كل المأثور الإنساني ـ وهذا ما فعله أسلافنا الفلاسفة والمتفلسفون العرب ـ؛ ولكنَّ التمثّل الحيّ لا يستمدّ حيويّته إلّا من حيويّة حضورنا في العالم، في العصر، من معنى حضورنا بالذات. ولذا، لا مفرّ من التعامل مع نص

الأمس، كما مع نص اليوم، بعين عدوٍ، لا بعين صديق؛ بعين الناقد، لا بعين المادح ـ خصوصاً بعدما أرشدنا إبن رشيق في كتابه ـ **العُمدة** ـ إلى أن «المدح ذبح». وإذا جاز لنا الكلام على فلسفة مدحيَّة وأدب مدحيّ في موروثاتنا، فإن ذلك لا يعني شيئاً آخر سوى تحوّل المعرفة إلى استبطان امتثاليّ، أصوليّ، لا أصلي ولا تأصيليّ. والخلط بين الاستبطان المعرفيّ الحيّ وبين النَّقل عن السَّلف ـ الصالح أو الطالح ـ، يؤدي إلى تكثيف وتعقيد عقليّتنا الالتباسيّة، بحيث تبرز في مجتمعاتنا، لا هالة الحياة، بل هالة الجمود الفكري، وتتوهّج فينا الذكريات وتهيمن علينا إلى حد انغلاقنا، وانجرارنا لمقاومة كل جديد، وبالأخص لكل ما يتجدد فينا ذاتياً، وحولنا موضوعياً، فنخرج هكذا من عصرنا إلى لاعصر، ومن مكاننا الكوني إلى لامكان، ومن هويّتنا ـ وهي إبداع ذات من الذات ـ إلى لاهويّة. فأية فلسفة تولد في مسار النّقل غير الانتقادي؟ وماذا يبقى من مأثورنا الفلسفي، مثلاً، ما لم نعمّده دائماً وأبداً بماء الحياة، الماء الذي منه الحركة وكل شيء حيّ؟ إن فلسفة الحي هي فلسفة العاقل/ المعقول، وأما فلسفة الميت فهي فلسفة الأخذ الآلي، المحاكاة والتكرار بلا تفكّر وتعقل ـ أفلا تعقلون؟

نحن مع النَّقل الحيّ لموروثاتنا، لكنّنا مع دفن ما مات منها وما قضى، حسب قانون التحول ووفقاً لمنطق الأمور. أما إحياء الميت لإماتة/ أو بإماتة/ الحي فينا، فهذا ما لا يطمح إليه سوى الخطاب الفلسفي الاستشراقي، الوجه الآخر للخطاب الاستعماري. وطالما أنَّ طموحنا هو وصل الحيّ بالحي، وتقديم خطاب فلسفي عربي متجدّد، فلا بدّ من جعل اليقظات فينا ـ هذا البوذا السعيد ـ يمارس لعبة الوعي[1] بوجهيها المتكاملين: وجه **الاستيعاء**، أي أخذ الوعي بحريّة؛ ووجه **الإيعاء**، أي إعطاء الوعي للآخر بحرية.

لقد عانى أسلافنا من محنة الترجمة، عن الفارسية واليونانية وسواهما، إلى العربية؛ ثم عانوا وما زلنا نعاني في أثرهم من محنة نقل المأثور والموروث إلى العقل الحي. وها هي قد تجدّدت في عصرنا الأزمة نفسها بوجهيها المذكورين، وانضاف إليها وجهٌ ثالث: أزمة النقل أو الترجمة من المأثور العالمي، على الأقل منذ القرن السادس عشر حتى أواخر هذا القرن. وهنا ظهرت في المجتمعات العربية اتجاهات حلول: منها اتجاه التغريب التام للمثقف، وبالتالي للفيلسوف أو للعالم العربي عن موروثه ولسانه؛ وقابله كنقيض حيّ اتجاه التعريب التام للمثقف وللثقافة وللعلوم العربية. والخطاب الفلسفي العالمي حظي وما زال يحظى باهتمام كبير، سواءٌ من حيث إمكان قراءته في لغاته الأم، أم من حيث العمل على نقل ما تيسّر منه إلى لسان العرب. والسؤال: هل صارت جاهزة، في التراث الفلسفي العربي المعاصر، العدَّةُ الفلسفية الكافية لجعل الفيلسوف العربي يقرأ ويتفلسف بلسانه؟ كان يقال، في زمنٍ ما، إن الفلسفة تتكلّم اليونانية، ثم قيل في زمن آخر إنها تتكلّم الألمانيّة، ولِمَ لا الفرنسية والإنكليزية أو الأميركانية. والحال، متى نقول إن فلسفتنا تتكلّم العربيّة؟ صحيح أن معظم فلاسفتنا ومثقّفينا العرب يجيدون غير لسانٍ إلى جانب لسانهم القومي؛ ولكن الفلسفة العالمية المعاصرة تتكلم عدّة لغات. فما العمل؟ أنحلّ المشكلة ذاتياً بتكوين مثقّفين وفلاسفة متعدّدي الألسن أو اللغات العالمية

---

(١) أبو البقاء، الكليّات، ٥ أجزاء، مادة وعي، دمشق، منشورات وزارة الثقافة، ١٩٨١؛ خليل أحمد خليل: مفاتيح العلوم الإنسانية/ مادة وعي، بيروت، دار الطليعة، ١٩٨٩.

(الروسية، الألمانية، الإنكليزية، الفرنسية والصينية، لمَ لا؟) أم نعتمد برنامجاً تعريبيّاً منسّقاً، يبدأ من المصطلحات - وهذا ما قام به إلى حدٍ ما المكتب الدائم للتعريب لدى جامعة الدول العربية وكان له مجلة، اللسان العربي، لا أعلم إذا كانت لا تزال تصدر، أو إذا كان مكتب التعريب ما زال يعمل حتى الآن - ويُتوَّج بنقلٍ مبرمج للنصوص الأساسية في الفلسفة والعلوم والآداب والفنون. هذا عملٌ لا بد منه. إنّه كبير جداً، لكنّه مدماك وحيد لبناء حضارة عربيّة حيّة، حضارة غير أثرية، حضارة حاضرة ومُقبلة معاً. ومع ذلك نقول إن ما تمّ نقله أو تمثّله في لغته الأصليّة شكّل حتى الآن مادة حيّة لإمكان فلسفي، لقوّة العقل الفلسفي؛ لكنّه في صورته الكشكوليّة التي عرفناها وعانيناها لا يكفي تراثاً لجيل مقبل، أكثر اتصالاً وانفعالاً وفعلاً في عالمه.

يُضاف إلى ذلك أنَّ الخلط المتكرّر بين المُبدَع والمُترجَم، يحرم الفكر الفلسفي العربي المعاصر من بوصلته المعرفيّة. فالإبداعُ لا يكـون من لا شيء، وإنْ كان بعض فلاسفتنا وأدبائنا ومثقّفينا ما زالوا يؤمنون بنظرية الخلق من لا شيء، أو الخلق بقوة الكلام - كُنْ فكان، ثم تلي الكنكنة والعنعنة في ثوب آخر -. ونرى أنَّ الإبداع الفلسفي العربي يتأتى من عدَّة مصادر، لا من مصدر وحيد؛ وإلاّ ما سيولد سيكون فلسفة أحادية لإنسان متعدّد الأبعاد في واقعه، ممسوخ الأبعاد في المخيال الفلسفي الشعبي أو الشعبوي، كالبعد الديني مثلاً، أو البعد السياسي الحزبويّ. والمصدر الأول للإبداع عامة، وللإبداع الفلسفي خاصة؛ يبدأ في معاناة الإنسان الحر، معاناته الحريّة بحريّة، في خضم مجتمعه الحيّ، في خضم الصراع ووهج الجدليّات التي تبرز لنا، لا حرارة المواجهات التضادية وحسب، بل تكشف لنا جماليّاتها أيضاً. والمصدر الثاني، في مرآة الجدال أو التجادل بين الذات والمأثور، يبدأ من القراءة النقديّة لما كان، ويتبلور في وصل معرفي من جهة، وفي قطع معرفيّ من جهة ثانية: وصل مع كل ما بقي حيّاً في مأثورنا التاريخي، وقطع مع كل ما مات فيه واندفن. والمصدر الثالث، هو كل ما ليس نتاجاً فلسفياً محضاً في تراثاتنا المعاصرة - من أدب ورواية وقصة وشعر ومسرح وفنون جميلة ورسم ونحت وسينما إلـخ، ومن علوم دقيقة وإنسانية ونفسية، وصولاً إلى الفكرويّات أو المنظومات الفكرية السياسيّة. والمصدر الرابع هو تجارب الشعوب الأخرى في الفلسفات والعلوم والتقنيات والسياسات إلخ.

يبقى أن نشدّد على أن النقل عن المأثور، والترجمة من التراث الإنساني العالمي هدفهما الأخير، إمداد العقل العربي الحرّ، وتزويده بمادة تفكّر وتأمل، لا تحنيطه في معابد فكريّة تتكاثر أوثانها وأصنامها مع مرور الزمن، ولا توضيب المفكّر العربي وتعليب الفيلسوف في قوالب مجهّزة للاستيراد أو للتصدير، للتوصيف المحلي أو للتوظيف السياسي المحض. هذا الهدف الأخير يرمي إلى جعل الإبداع الفلسفي العربي ممكناً انطلاقاً من حضور المفكّر عقلانياً في مجتمعه. ومَنْ ينسى أنّ الفلسفة مشروع عقلاني، مشروع عقلنة لتاريخ أو لتاريخانية لا معقولة بذاتها، سينسى بدوره أن يكون فيلسوفاً وأن يقدّم لأمّته نتاجاً فلسفيّاً في مستوى حضورها الصراعي في العالم المعاصر.

٥ مجتمع بلا فلسفة، فلاسفة بلا قضيّة؟

□ أتينا على ذكر المعوقات أو العقبات المعرفيّة الكبرى أمام إمكان التفلسف العربي المعاصر،

لنصل إلى سؤال بديهي: كيف يكون مجتمع بلا فلسفة؟ أي بلا تساؤلات مبرمجة (ممنهجة)، منسّقة ومتواصلة حول ما يحدث وما يمكن حدوثه؟ إن الفلسفة العلميّة تتقدّم دائماً لمواجهة قوّة العَرَض، قوّة الطارىء، قوّة الممكن. والمجتمع العربي ليس منبنياً فقط، بل هو ممكن الانبناء أيضاً. وبين مبناه وإمكان التواصل الانبنائي، لا بد من فلسفة. والواقع أن في مجتمعاتنا العربية الراهنة، فلسفات، أقلّها نخبوي متخصص، وأكثرها شعبوي مُسيَّس، تصح فيه تسمية الإيديولوجيات أكثر مما تنطبق عليه تسمية «فلسفة»! وهذا يعني أن فيه ثقافات وسياسات، أي اتجاهات في الثقافة والسياسة العامّتين. وتبقى الفلسفة الموازية لكليَّة المجتمع العربي هي المرجوَّة والمفتقدة. وكل فيلسوف عربي يطمح إلى تقديم فلسفة، إلى تمثّل فلسفة عربية شاملة، لا بدَّ له من امتلاك عقل الكل، أي العقل الأرفع، لا العقل العادي الذي يسهل توظيفه في شُعَبٍ أو شعاب معرفيّة قد لا توصل لغير المآزق أو المضائق الفكريَّة.

فمَنْ يُقدِّم مثل هذه الفلسفة؟ أهو الفيلسوف أو المفكّر أو الأديب الهارب من سلطان الرقابة (كنت سأجودُ في الموضوع أكثر. . . لولا خوفي من حكم الرقابة ـ كما يقول زجّال لبناني مجهول)؟ أم هو المقيم تحت عيون الرقابة وسلطانها، يمارس التقيَّة الفكرية أو حيل العقل المتوافقة مع حيل المصالح، والذي حين ينشر مقالاً في الفلسفة، أو كتاباً، يكون قد راقبه مسبقاً بما يتناسب مع «مقص الرقيب»، والذي يرى كتابه يدخل إلى هذا القطر العربي ويمنع في ذاك، ثم يُعاد منعه في البلد المسموح به، لأسباب شتّى، لا مجال للخوض في تفاصيلها هنا؟ إننا نعيش في مجتمعات عربية مُراقبة فكريّاً، معتقلة فلسفياً. فمن يفكّ العقل من عقاله؟ إن مجتمعاتنا ذات عقل ونقل، ذات إبداع وتقليد، وينقصها المُناخ الديمقراطي، مناخ الحريَّات. وبقدر ما تبدو هذه المجتمعات بلا فلسفات قوميَّة حرَّة، يتأكّد لنا مدى عزل أو انعزال المفكّرين العرب عامّة، والفلاسفة خاصّة: عن قضايا أمتهم ووطنهم العربي ومجتمعاتهم المحلية. وفي الوقت نفسه، قد يسأل مسؤول متنوّر: لماذا يتفلسف سوانا، ولا يتفلسفُ فلاسفتنا؟ المسؤول لا يسأل نفسه، بل يسأل الفيلسوف الممنوع من الكلام (هذا تكرار مأساوي للعبة **الأسد والغواص**)[1]. وكيف يجيبُ المكبوت؟ كيف يتفلسف المملوءُ فمه ماءً؟ إنَّ المكبوت لا يموت، وكبت الحريّة هو قضيَّة أولى، تحدٍّ أول لكل فلسفة ولكل فيلسوف. لولا مأساة اليونان، لولا تراجيديا أثينا واسبارطة وحروبها، لما كان لمفكّرين أن يفكّروا، ولعاقلين أن يعقلوا ويفلسفوا مشروعاً كبيراً في الحرية العقلانية، في الديمقراطية كمشروع حرّ لهذه العقلانية. من التراجيديا الإنسانية الحيّة، تولد فلسفة تاريخ حيّ، يولد تاريخ آخر لشعب أكثر حيويَّة. والحريّة الفكرية، مع حقوق الإنسان العربي، هما القضيّتان الأساسيتان لكل مشروع تفلسف عربي حيّ وحاضر. وهذه الحرية الحقوقية لا تُكتسب بسهولة، إذْ عندما تغيب الحرية السياسية، مثلاً، بعد انهيارٍ ما، ستحتاج إلى أجيال فكرية وفلسفية متواصلة ومتعاقبة، تناضل بعناد واستشهاد لاستردادها. ليس استرداد الحرية سهلاً كفقدانها، وما استرداد أرض عربية بشيء آخر سوى المدخل التاريخي لإعلاء موقف الحرية على موضع العبوديّة.

---

(١) حكاية رمزية عربية من القرن الخامس الهجري، اعتنى بتحقيقها رضوان السيد، بيروت، دار الطليعة، ط ١، ١٩٧٨؛ ط ٢، ١٩٩٢.

□ لقد قدّم مفكّرونا وفلاسفتنا رؤىً فلسفيةً لمجتمع عربي يحلم بنهوضه. ولطالما استغرق أدبنا المعاصر وفلسفتنا في قراءة أو كتابة رؤى الأفراد وأحلامهم. ولكنَّ أحداً لم يرشدنا بعد إلى مولد الفرد العربي، الفرد بوصفه شخصاً حراً، بوصفه شخصية حرَّة، مركزية، قيّمة بذاتها، ومسؤولة/ أي سائلة أيضاً/ عن ذاتها بذاتها. من الفرد الحرّ في تاريخ جماعات تتحرَّر بقوَّة الحياة، بقوَّة الصراع لأجل البقاء الكريم، أو العُمر الأروع، تبدأ فلسفةٌ، ويولد فلاسفة. هذا الفرد لم يولد غرباً إلاّ منذ أربعة قرون تقريباً، ولم يكسب نهائياً رهان وجوده الحر، لأنه ما زال يوظّف في مشاريع استعمارية تدميرية وانتحارية، لا يريدها هو، بل يريدها النظام الذي يدَّعي «قتل الناس في سبيل الحرية»، بينما المطلوب «ترك الناس يعيشون بحرية»! من تراجيديا الفرد العربي/ الإنسان بكرامته وحريته، الإنسان المخلوق نظرياً في أحسن تقويم، والذي يعيش فعلياً في وضع لم يبق أحد قادراً على أن يحسده عليه، تولد قضيّة، تُثار مسألة، تتقدَّم مسيرة جديدة تبحث في هويَّة مضيَّعة، لم تُمنح بعد «حقّ الدرس»! ومع ذلك يبقى الدرس الفلسفي موصولاً بسلطة، بقرار سلطاني؛ وتبقى المعرفة مقطوعة الأوصال، تولد عشوائياً هنا وهناك؛ وتتواصل لعبة الضبط ومراقبة الناس - كأنَّ الذي يراقبهم لن يموت همّاً وغمّاً! - ويتجرَّد المجتمع من فلسفته، والفلاسفة من قضايا مجتمعاتهم العربية، ويأتيك آتٍ من وادي عبقر، ليسأل الأطلال: «تكلّمي وإلاّ... راقبتك!». هذه حالة مرضيّة، حالة خوف المسؤول من سائله، حالة خوف الحاكم من محكومه، وحالة رعب السائل من مسؤوله الذي لا يجيب، وحالة إذعان المحكوم لحاكمه عنوةً. فمن أين يأتي حوار بين معرفة وسلطة، طالما أنَّ المعرفة القائمة لا تقوم على أي اعتراف متبادل؟ فكأن السلطة عندنا خطاب استشراقي آخر، يهتمّ بأن يعرف ماذا نفعل، كيف نفكّر، بم نفكّر، لا ليحاورنا، بل ليحاسبنا ويحاكمنا، «فمن حسُنت أفكاره جُوزي عليها، ومن ساءت اقتيد إلى سجن آخر، أو اغتيل أو نُفي»! وهذه أولى قضايا فلسفتنا العربيَّة الحيَّة المعاصرة، وبعدها تكون كل القضايا الأخرى موضوع تفلسف وتحاور. فعندما يسعى السلطان إلى معرفة تؤسس اعترافاً بآخرين، هم في المناسبة مواطنوه أو رعاياه، وعندما يقتنع بأن لدى الآخرين ما يتعلّمه منهم، وأنّ لديه بعضاً مما هم في حاجة إلى تعلّمه، يكون بابُ الحوار قد أخذ ينفتح بين سلطة ومعرفة، وتكون فلسفة السؤال قد أخذت بعض طريقها إلى فلسفة المسألة، ، إلى المساءلات الحقيقية.

٦- فلسفة التحرير

إن الوطن العربي، من محيطه إلى خليجه، وبالعكس، يعكس هاجساً واحداً ومشتركاً: الحياة بحرّية، باستقلال سياسي واقتصادي وتقني وفكري، عن القوى المهيمنة، والتحاور معها من مواقع أكثر تماسكاً وقوَّة. والتحرير كان منذ مطلع القرن المسألة الأولى في المجتمعات العربيَّة المستباحة والمحتلة. وأية فلسفة عربية، تحمل هذه التسمية، ليس في إمكانها إلاّ أنْ تكون فلسفة تحرير؛ وفلاسفة هذه الأمة العربية، الموصوف حالها التاريخي والمعروف من الجميع، لا يمكنهم إلاّ أنْ يكونوا فلاسفة تحرير، لا دهاقنة تبرير أو تضليل أو تغرير.

لقد شهدت المجتمعات العربية ثورات وانقلابات وانتفاضات، تشكّل مادة حيّة لأولي الألباب

من الأدباء والفنانين والمفكّرين؛ ومن هؤلاء الأخيرين معاً، خرج وما زال يخرج نقّادٌ، ثم فلاسفة محليّون، ثم فلاسفة قوميّون، إلخ. فالتحرير العربي تقدَّم في صور شتّى، أبرزها حركات التحرر الوطني، التي وصل بعضها إلى السلطة، وما زال بعضها الآخر، ولا سيما في فلسطين المحتلّة، يعاني من تراجيديا التحرير كقضيَّة عربيَّة مركزيّة؛ فالغربُ المهيمن هو ضد التحرير وضد فلسفته وقضيّته؛ والصهيونيّة كأصوليّة علمويّة غربيّة، ودينيَّة، لا تواجه بأصوليّات دينيّة مناقضة (لاحظوا مثلاً تجربة لبنان!)، بل تواجه فقط بقوة تحريرية عربية، بفلسفة تحرير تكونُ التجربة الثورية العربية مادتها، وتكون الثّورة كحركة تحرّر باتجاه الوحدة هي قضيّتها الكبرى. لقد أعلنت الثوراتُ العربية نفسها كمشاريع فكرية ونماذج تاريخية لوحدة عربية ممكنة؛ إلاّ أنّ الوحدة كثورة كبرى في هذه الثّورات، لم تتقدّم خطوة نوعيّة، لا فلسفياً و سياسيّاً، نحو التمثّل العيني في التاريخ! الفلسفة العربية في هذه المرحلة من نهاية القرن، وبعد كل تجارب اليوم والأمس القريب، محكومة بأن تتوجّه نحو التساؤل عن معنى الاجتماع العربي، عن روحه وروحيّته في هذا القرن الآخذ في الانصرام، وعن المعنى الممكن توقّعه للوجود العربي في القرن المقبل. عندها ستبدأ الفلسفة تتكلّم العربيَّة مجدّداً، من خلال عرب أحياء، أكثر حيويّة من أي جيل عَبَر.

٢ ـ دورُ الفلسفة في بلورة المشروع الحضاري العربي

□ أتى حينٌ على الفلسفة كانت فيه أمّ العلوم كلّها، سواءٌ عند اليونان أو عند العرب؛ وفي كل حال لدى الأمم المتحضّرة كلها. فالتفلسفُ والتحضّر صنوان؛ بل هما عنوان لمرقاةٍ واحدة. إلاّ أنّ العلوم أكلت أمّها ذات يوم، وما زالت تأكلها منذ انقلبت الأمبراطورية العربية على مفهوم التقدّم العلمي بالفلسفة، مفهوم التفلسف لأجل التقدم العلمي، وانقلبت من داخلها على ذاتها، وأبيحت للخارج، متعرّية من قوّتها كدولة وحضارة. وحين نمعن النّظر في فلسفات الأمم والشعوب والدول، ومن ضمنها فلسفات الفلاسفة الكبار، نلاحظ أنّ فلسفة التحضّر أو الإنجاز الحضاري تواكبُ مسيرة الرقيّ الاجتماعي/ الاقتصادي والاستقرار السياسي؛ كما نلاحظ أن فلسفة التحرّر أو التحرير الوطني/ القومي الجامع، تنشأ من الحاجة إلى الحريَّة الشاملة، وفي مقدّمتها حاجة الخبز مع الكرامة/ أو الخبز لأجل الكرامة. وحيث أن الأمّة العربية، وهي في عصرنا مفهوم **حضارة معنوية ومدنيّة سياسيّة/ ثقافيّة**، قد استعادت عبر الصراع فكرة هويّتها القوميّة كأمّة ذات حضارة تاريخيّة/ ذات تاريخ متحضّر وقابل للتحضّر دائماً وأبداً، فإنّها وجدت نفسها في الوقت ذاته مطالبة بإنتاج خطاب فلسفي جديد، متناسب مع مشروعها الحضاري المعنوي والمدني الاجتماعي في آن.

مرَّ أكثر من جيل ونصف جيل، كانت فيه الفلسفة والعلوم والحضارة في العالم، تتكلّم العربيَّة إلى جانب اليونانية، ثم راحت تتكلّمها وحدها لجيل أو جيلين، إلى أنْ تعب جوادُ الحضارة العربيَّة، فكبا، وأعطى لنفسه إجازة طويلة في التاريخ، بل فُرضت عليه، عنوةً، إقامةٌ مديدةٌ/ متمادية خارج الحضور التاريخي. وها هم العرب، منذ قرنٍ ونيّف، يسعون مجدّداً إلى تفعيل حضورهم في تاريخ العالم الحديث والمعاصر. لم يكنْ أسلافنا في النصف الثاني من القرن المنصرم يرون قضيتهم في إثبات

هويّة قوميّة ـ مع أنّه جرى إبدالها أو تمويهها منذ أكثر من ألف سنة ـ، وبوجهٍ خاص لم تكن تشغلهم مسألة الكيان التاريخي المرتبط عينيّاً بالوجود الجغرافي للأمة العربية، بقدر ما كانت تشغلهم مسألة الهويّة الإيديولوجية، الدينيّة، غالباً، والعلميّة/ العلمانيّة/ العقلانيّة نادراً. أما القرن العشرون، فقد فرض على الثقافة العربية رؤية مختلفة للذات القومية من خلال واقع الأرض وما يقوم فيها من عُمران؛ وفرض على عرب العصر أن يروا معناهم/ روحهم في مرآته، وبالتحديد في مرآة معاناتهم الراهنة، لا في مرايا آداب السّلَف وحضارتهم. وبما أنّ مشكلة الوجود القومي للأمة العربيّة راحت تُطرح في مُناخ ثورات أوروبا والعالم ما بين ١٧٨٩ و١٩١٧، فإن مشكلة التحضّر/ التقدّم العلمي والتقني والعمراني بالمعنى الفلسفي/ أو التطور الاقتصادي/ السياسي بالمعنى السوسيولوجي[١]، طرحت نفسها في منظار فلسفات التحرُّر أو التحرير التي سادت في فضاءات العالم عامّة، والعالم/ بل العوالم/ الثالثة/ خاصّةً. والحال، فإنّ فلسفة التحرّر العربي، بوجهيها النّظري والاختباري، شكّلت مبدأ البقاء العربي، وقدّمت لمسألة التقدُّم المفقود/ أو التخلّف المفروض عنوةً على العرب، جواباً أساساً لمغزى التحضّر المأثور ولمعنى التحضُّر المنشود في حاضر تناقضي ـ متّصل/ منفصل ـ بالنسبة إلى مسار تكوّن الحضارة العربية قبل السقوط الأمبراطوري، وبالنسبة إلى مسار تكوُّن الحضارات الإمبراطوريّة العالمية الكبرى، منذ ثورة منتصف القرن الثامن عشر الصناعيّة (ثورة النّار على الماء)، حتى قيام الأمبراطوريتين السوفياتية والأميركية، وانهيار أولاهما، تمهيداً لانهيار الثانية داخلياً بحكم تركيبها الدينصوريّ، وخارجيّاً بسبب من توحّشها الرأسمالي وأسلوبها العنفي، الذي يستثير مقاومات لا تتناهى إلّا بتناهي الوحش ذاته. في هذا السّياق، تحاول فلسفة التحرُّر العربي أن تتّصل، عينيّاً، بالمشروع الحضاري العربي ليس فقط من خلال الخطاب العربي السياسي، بل أيضاً وخاصة من خلال المقاومات العربيّة لكلّ أشكال الاستعمار/ أو الاستلاب/ الخارجي الرّامي إلى تأبيد أو تمديد التخلّف الداخلي كوجه ذاتي مقلوب للاستعمار نفسه.

فإلى أي حدّ سمح هذا الاقتران بين الفلسفي والحضاري بجعل عرب القرن العشرين يساهمون، فلسفيّاً، في بلورة مشروعهم الحضاريّ؟ للرّد على هذه المسألة الكبرى، لا بدَّ من استنباط خمس قضايا متماسكة: **أولاها**، راهنيَّة المشروع الحضاري العربي؛ **ثانيتها**، مقوّمات التحضّر الفلسفي؛ **ثالثتها**، آليّةُ الفلسفة كتحرير؛ **رابعتها**، لعبة المقابساتُ أو أولويّة التساؤل على الجواب؛ أخيراً خامستها: المسألةُ الحضاريَّة العربية بين السائلين والمسؤولين.

١ ـ راهنيَّة المشروع الحضاري العربيّ

□ يترجَّحُ المشروع الحضاري العربي بين نموذجين فلسفيَّين: النموذج النهضويّ المبني على مساءلة «لماذا تأخرنا؟ لماذا تقدّموا؟»، والنموذج التحريري الاستقلالي المبني على مساءلة متممة للأولى «لماذا احتلوا أرضنا؟ وكيف نقاومهم؟». فأين تقع راهنيَّةُ المشروع الحضاري العربيّ، الآن وغداً؟.

(١) BOURRICAUD: Dictionnaire critique de la Sociologie, Paris. éd. P.U.F, 1984

إن مسألة الهوية القوميّة، بقدر ما تنشدُّ في ذهن بعض الباحثين إلى أسطورة الأصل (الإبرهيمي، الإسماعيلي الإسلامي، أو اليعربي، العربي، إلخ)، تنشدُّ في ذهن الفلاسفة، ولا سيما الإناسيّين منهم، إلى واقع العرب في أواخر القرن العشرين وطوالع القرن الحادي والعشرين. ونرى أنَّ لا سبيل لردم الهوَّة المُقامة، ذهنيّاً ـ عبر صورتنا في التاريخ ـ بين أسطورة أصلنا ومبدإ بقائنا أو إعمارنا، لأنَّ القطع المعرفيّ قائم وآخذ في التعمّق بين ما كان وانقضى، وما هو قائم في صيغة المُقبل. هذا القطع، يجدر بالفلسفة، قبل سواها، أنْ تستشرف إرهاصاته، بعدما تكون قد شخَّصت ظواهره، من خلال رصد تكراري Pétnel وتحليل تضايفي Surcodage لمكوّنات التمدُّن والتحضّر في عصرنا عامة، وفي وطننا العربي خاصَّة. وابتداءً، لا بد لنا من التوضيح أنَّ مصادرة فلسفيَّة أولى تفرض نفسها، وقوامها أنّ وطننا العربي هذا، في أوضاعه الراهنة، يستحقّ النّظر إليه من مواجهتين متناقضتين في نظر ـ فلاسفة الإقليمية ـ، ومتكاملتين في نظرنا، نحن ـ فلاسفة القوميَّة. يخطىء زملاؤنا الإقليميّون أو الاستقلاليّون ـ بلا هوادة ـ حين يرون في التمدُّن الإقليمي (تمدُّن كل قطر عربي عبر منجزاته المدنية، الماديّة والإعمارية، بمعزل عن عمليّات التحضّر العربي المتمثلة في منجزات روحيّة وعلمية وفكريةوتقنيّة، إلخ)؛ كما نخطىء نحن إذا تمسَّكنا بفكرة التحضّر العربي بوصفه فضاءً روحياً/ معنوياً، أو بوصفه مجالاً حضارياً مشتركاً، معزولاً عن مقوّمات التمدُّن المحلي. وإذا جمعنا أخطاء الطرفين، وألبسناها لباسَ التلفيق أو التوفيق الشكلي، لما توصّلنا إلى نموذج حضاري مشترك الجذور والآفاق عبر واقع حيّ، بل وجدنا أنفسنا أمام تمزيق مبرمج للقميص الحضاري العربي أو للنموذج التاريخي الملموس. وعندها، سنقع بوعي أو بغير وعي، في مصائد الخطاب الاستشراقي الذي يرى في بلادنا نماذج مدنيّات إقليميّة بائدة، ـ وهذا ما يسمى بالنمو الناقص أو التخلّف ـ ولا يرى فيها أي نموذج حضاري عربي، نظراً لأنَّ الغرب المهيمن حضارياً، لم يعد يرى أي لون حضاري آخر في العالم سوى حضارته الكبرى وفروعها[1]. وإذا تواضع ليرانا ـ ونحن نقاوم مشروعه الاستعماري، لا ونحن نستسلم له مثلاً ـ، فسوف يرى في مشروعنا الحضاري فرعاً أو «حُضيرةً» من فروع حضارته. وإلّا اعتبرنا، بلا حضارة، وخارج الحضارة. من هنا، معنى المقاومة العربية في القرنين ١٩ و ٢٠، للحضارة الغربية بوصفها استعماراً، احتلالاً، استيطاناً لأرضنا ولروحنا/ لمعنانا التاريخي؛ وليس العكس، كما يرى التابعون له، أي أننا لا نقاوم حضارة الغرب من حيث هي حضارة، لا غير!

باختصار، يمكن القول إنَّ في وطننا العربي، نماذج تمدنيّة متقاربة ومتباعدة في آن، وفقاً لنماذجه السياسية الاجتماعية والثقافيّة المُعتمدة؛ وإنَّ فيه مُناخاً حضاريّاً مشتركاً يُعبِّر عن توقه إلى مشروع حضاري عربي مشترك، ليس فقط من خلال مقاومة الحضارة الغربية كاستعمار متعدّد الوجوه والنشاطات، بل أيضاً من خلال وحدةٍ للعرب في سياق مهمات وأهداف تاريخيّة متعدّدة ومتشابكة. ولقد جرى إبراز الوجه السياسي للوحدة العربية بوصفها توقاً حضارياً، وأُبرز بشكل خاص الوجه

---

(١) Jacques Risler, **La Civilisation Arabe**, Paris, éd. Payot, 1965; l'Islam moderne. Paris, éd. payot, 1965.

□ غوستاف لبون: حضارة العرب، تعريب أكرم زعيتر.

الإيديولوجي لهذه الوحدة، وفي زمن الحروب التحريرية، أو القومية، كان يُبرّز الوجه العسكري تارةً، ووجه التضامن الاقتصادي تارةً أخرى؛ إلاّ أن الوجه الثقافي للأمة الواحدة، كانَ يُغيّب رغم حضوره الكثيف والفاعل في أعماق الروحيّة العربية عبر الآداب والفنون والفلسفات والسينما والصحافة والكتب ووسائل الإعلام ـ رغم ترسيمها قطرياً إلى حدٍ بعيد!

إن المشروع الحضاري العربي الراهن، يستمدُّ حيويّته من كل مكوّناته، ولا يمكن للخطاب السياسي، الإيديولوجي الرسمي أو المعارض، أن يدّعي شموليّة محليّة وقوميّة، انطلاقاً من تجاهله أو من تغييبه لما يسمّى «العقليات الشعبية العربية» وثقافاتها القاعديّة. كما لا يمكن للخطاب الاقتصادي السياسي العربي، المتلبّس لباس الإنماء والتنمية أنْ ينفصل ويستقلّ كثيراً عن حركة التقدّم العربي في كل المستويات وعن مفهومها الفلسفي الواصل بين أجزاء العملية التمدينيّة في كل قطر وأجزاء العملية التحضريّة في كل المجال العربي. وفي الوقت نفسه، لا يمكن الفصل بين المجال الحضاري والسلطة أو بكلام أدقّ المرجعيّة السياسيّة العربيّة. والمُعبِّر عن هذه الحاجة وجدناه ذات يوم في نموذج «جامعة الدول العربية» أو «الجامعة العربية» كما تُعاش في ثقافة الجماهير وعقليّاتها! فماذا جمعت الجامعة العربية على صعيد تمدّن الأقطار وتحضُّر الأمّة؟ وماذا طرحت؟ وهل استطاعت، حتى الآن، تجاوز الخطابات السياسية العربية ومآزقها التضامنيّة، إلى رحابة الخطاب الحضاري العربي؟ هذه أسئلة لا نملك شخصياً، ومن موقعنا الفلسفي التنويري/ التحريري، جواباً أو أجوبة عنها، جاهزة لاستهلاك جمهورٍ استهلاكي سريع العطب والتأثر بما يُقال وبما لا يُقال أيضاً. إنما نستطيع التأكيد على أنَّ الفلاسفة العرب مدعوون مجدّداً إلى التفكّر في أزمة الوحدة العربية، مثلاً، بوصفها تعبيراً بنيوياً سطحياً عن الأزمة الأعمق، أزمة البنية الحضارية العربية المُغيَّبة أو المستورة وراء أزمة الخطاب السياسي العربي؛ وأزمة المفكّرين العرب، من أدباء ومثقفين وعلماء وفلاسفة، إلخ، هي في جوهرها من نتاج أزمة الحضور العربي في العالم، أو من نتاج عالم عربي بلا حضارة عربية راهنة، مستقلة وحرّة، في عالم تتغالب فيه الحضارات بكل الوسائل المُتاحة.

ليس لدى الفلسفة العربيَّة حلول نموذجية جاهزة، جهوز الشعارات التي يتخفّى وراءها الحاكمون ومعارضوهم في آن. فهذه الشعارات هدفها السلطة لا الحضارة. والعرب كأمة معنوية/ حضاريّة، يواجهون مجتمعين ومتفرّقين، ضغطاً حضارياً خارجياً مشتركاً؛ ولا يمكنهم مقاومته إلاّ برافعة حضاريّة يجري إبداعها ـ لا استيرادها من حضارة الغزاة، ولا استنباطها من أصوليّات فقدت أصولها الحضارية منذ زمن بعيد، ولا حتى من أثريات مشتركة. فالفلسفة كإبداع في الأسئلة والأجوبة، يمكنها ويتعينّ عليها قبل سواها من مصادر المعرفة العربية، أنْ تغامر وأن تخاطر في ابتكار نماذج ومعارف عينيّة تجعل الاندراج التحضّري العربي ممكناً وقابلاً للحوار مع الحضارات الإنسانية القائمة، التي تناقضنا والتي تتحدّانا على حدٍ سواء. الراهن إذاً في المشروع الحضاري العربي، هو إبداع ذاتية حضارية عربية من ذات الواقع الحاضر لأجل الاندراج في مسالك التحضّر العالمي المُقبل. فبدلاً من سؤال كيف كنا منذ كذا، تسأل الفلسفة العربية الراهنة: كيف نولد الآن حضارياً في ظروفنا وفي ظروف العالم الجديدة؟ وبدلاً من سؤال ماهوية أسلافنا، تسأل هذه الفلسفة: ما هويّة عرب هؤلاء

الأسلاف بعدما شهدت حضاراتهم ميتات وحيوات لا تُعدّ ولا تحصى؟ وماذا بقي حيّاً عَبْرَنا من حضارة الأمس القريب. . . وحتى البعيد. . . وماذا يصلح منها لحضارة اليوم ولمشروع حضارات الغد؟ إنّ الحضارات تموت، كما الأفراد، وتتبدّل كالأنواع والأجناس. والجنس العربي، كنوع بشري عقلاني متحضّر، ومجاور لقارة حضارية هرمة، أوروبا، ومحاور أو مصارع لقارة حضارية متفوّقة (أميركا)، لم يمت ولا يستطيع أن يموت، طالما أن الحياة هي مقاومة دائمة للموت، ولكل مسبّباته الداخليّة والخارجيّة. فمن واقع الأمّة الحيّة، ومن جدل الحياة والتاريخ، يمكن لفلاسفتنا العرب الشبّان، من جيلنا ومن الجيل الآتي بعده تماماً، توليدُ فكرة الحضارة العربية الحرّة، فوق أرضٍ مستقلّة، في نموذج سياسي/ ثقافي يشاركُ المجتمعُ في إنتاجه وتتويج مؤسسات الدولة به؛ وفي الآن ذاته، يمكن تقديم معالم أوليّة لحضارة عربية قابلة للحياة في تاريخ حيّ حاضر/ مقبل.

٢ ـ مقوّمات التحضُّر الفلسفيّ

إنَّ المجتمعات العربية، وهي تكافح لتجديد حضورها في المسار التاريخي الرّاهن والمقبل، لا تزال تواجه تحدّيات الانتقال من الاحتلال إلى الاستقلال، ومن حالة اللاعلم إلى حالة العلم، ومن حالة القصور التقني إلى حالة النماء التقنولوجي (أو التقانيّ). وهي بذلك تستلزم فلسفة انتقادية واقعيّة ومبدئيّة في آن، تقطع من جهة مع فلسفة الانحلال الذي أدّى فيما أدى إلى احتلال الأرض وضمور البشر على سطحها، وتقطع من جهة ثانية مع فلسفات العصر البرغماتية والتجريبية والإسمية والشكليّة، إلخ، التي لم تثبتْ صحّتها في مواطن نشوئها. وأيّة فلسفة توسم بأنّها عربية، لا بد لها من أن تكون فلسفةً ذات مقوّمات تحضّرية ثلاثيّة، على الأقل؛ نعني أنّها فلسفة حرية وتحرير، فلسفة علم ومعرفة علميّة، وفلسفة تقدُّم في كل المعاني والاتجاهات. ولكي تكون كذلك، لا بدّ لها من أن تكون فلسفة تأسيسية، تستخرج الحيّ من الميت في موروثنا العلمي وفي مأثورنا التاريخي الأدبي والفلسفي والديني على حدٍ سواء. أما الحفاظ الشّكلي على هذه الشراكة الملفّقة بين العقلين العلمي والديني، فلن يؤدي بأية حال إلى ولادة أية فلسفة عربية جديدة، في مستوى مشكلات الإنسان العربي وأسئلته وقضاياه الحقيقيّة. نقول باختصار، هناك في مجتمعاتنا عقليات دينيّة وهناك معقولية علمية أو عقلانية فلسفية، ولا سبيل لعقد أية شراكة بينهما، طالما أنهما نوعان مستقلان ومتعاكسان. والأفضل أن يلتزم كلٌ منهما في مجال تحقّقه واختباره، وليثبتْ كل طرف منهما جدارته في البقاء، ولينتصر الأفضل والأفعل والأجدى! إنَّ الفلسفة بوصفها أُمّاً وأباً للعقل العلمي ولتطبيقه التقني في عصرنا، يتعينَّ عليها أنْ تنتج مفاهيمها ومداخلها الفلسفية/ العلمية الدّقيقة؛ وهذا لا يمنع الفكر الديني، ولا سيما الإسلامي في صيغته العربية، من البحث عن جذور لاوعيه، أو أصول وعيه، ومن تأصيل مفاهيمه، مع التحفّظ على ما تقوم به بعض الحركات الأصوليّة (تجربة لبنان، مثلاً) من أعمال استئصال جسدي أو استئصال فكري لمفاهيم العلم والفلسفة. إن الطلاق بين الفلسفة والدين، يتبلور من خلال القطع المتواصل بين العقلين العلمي والديني. فإذا كان العقلُ في الفكر الديني مدخلاً إلى «فهم الغيب»، فإنَّ هذا العقل نفسه في الفكر الفلسفي/ العلمي هو مدخل إلى فهم العالم، والعلمانية، أي النظر إلى العالم بعلم،

بمنهجيّة علميّة حيّة، ولهدف تاريخي عيني، هي نقطة الفصل العملي أو الوضعي بين عالمين وعقليّتين أو معقوليّتين. وبكلام آخر، نرى أنّ العلمانية هي العقلانيّة ذاتها؛ وهذه بوجهها الفلسفي الحديث هي نتاج العقلانية اليونانية حتى أرسطو، والعقلانية العربيّة من الكندي إلى إبن رشد وابن خلدون. والعقلانية ذاتها مشروع علمي، مشروع علماني، وبالتالي هي مشروع تحضر الإنسانيّة. ومع ذلك، نحذّر من مغبّة الخلط بين العلمانية الثقافية/ الحضارية، والعلمانية السياسيّة (الفصل بين الدين والسياسة في مستوى الدولة)؛ وذلك لاختلاف المشروعين منهجاً وحقلاً وتجربةً. فالمشروع العلمي/ الحضاري لا يتواحد ولا يتطابق مع المشروع السياسي، مهما جرى التقريب بينهما[1]. فالمشروعان ليسا واحداً. ولكنّ هذا لا يمنع أن يكون لدى رجال العلم مشاريع سياسية (كالديمقراطية والحرية الفكرية والسياسية، مثلاً)، ولا يمنع أن يكون لدى رجال السياسة مشاريع علميّة (جامعات، مراكز أبحاث، مجلّات علميّة، إلخ). إذْ لا يغيب عن ناظرنا أنّ فكرة الملك/ الفيلسوف (أفلاطون، الفارابي) لا تزال مجرّد فكرة لأمل قائم ومقبل، لكنّه لم يتحقق؛ وأنّ فكرة الدولة العالمة (Etat-Savant) التي تناولها فرانسوا شاتليه[2]، تعبّر لحن مصادرة فلسفيّة في المجتمع الغربي، الذي اكتشف فيه الفرد الحرّ كصانع تاريخي منذ اكتشاف الأنا الحيّ المفكّر (ديكارت)، أكثر مما تُعبّر عن وحدة السياسي والعلمي. والحقيقة أنّ السياسي أخذ مكان الديني من جهة، وأن العالم المستقل أصلاً عن رجل الدين، يجد منافسه الفعلي في رجال السياسة لا في أصحاب الدين وأهله. بل إنّ السياسة هي مجال تنافس العلماء والدينيّين، وليس العلم بذاته أو الدين بذاته سوى منطلقات مختلفة نحو المجال الاجتماعي/ السياسي. إنّ الحضارة في ذروة وعيها هي مشروع سياسي عقلاني، تنتجه الفلسفة في مستوى أبحاثها الأساسية والتأسيسية المتواصلة، جيلاً بعد جيل، ولا يُستثنى منه المُفاعل الديني، خصوصاً في المجتمعات الأقل علماً وتقدّماً في التقنولوجيّات. فهل باتت الصورة واضحة حول دور الفلسفة في تقويم الحضارة الإنسانية عامة، وفي بلورة المشروع الحضاري العربي؟ نعتقد أنّه ما زال يلزمنا لذلك، تقديم بعض نماذج لمقوّمات التحضّر الفلسفي العربي.

أ) فلسفة حريّة وتحرير

إنّ الفلسفة كعلم حرّ، لا يمكنها أنْ تقيّد نفسها، وتالياً لا يجوز لها أن تقيّد مشروعها الحضاري بأي قيد سياسي أو ديني. فعقالُها الوحيد هو العلمُ الذي تنتجه بنفسها لجماعتها المباشرة، وللإنسانية الكبرى. وهذا العلم يستمدُّ يقينيّته من قوّته البرهانيّة، من قوّته كحقيقة مبرهنة ومثبوتة في اختبار إنسانيّ حيّ. وبما أن فلسفتنا العربية تنطلق من واقع الحياة العربية، من صميم الحاجة إلى حياة حرّة، إلى حريّة أكثر إنسانيةً وديناميكيّةً، فإنّها ترمي إلى تصوّر حضارة عربيّة متحرّرة من قيود موتانا من جهة، ومن مفترضات وابتسارات غُزاتنا من جهة ثانية. فلسفة حريّة لحضارة تنمو بحريّة. هذا هو الدور الأول، في نظرنا، لفلسفة عربية تقع في مجال الحياة العربية المُقاومة؛ وأما الفلسفات الرسميّة، المُحالة

(١) راجع: ڤيبر، ماكس: رجل العلم ورجل السياسة، تعريب الياس مرقص، بيروت، دار الحقيقة، ص ١٩٧٩.

(٢) شاتليه، فرانسوا: تاريخ الأفكار السياسية، ترجمة خليل أحمد خليل، بيروت، معهد الإنماء العربي، ١٩٨١.

بشكل أو بآخر إلى عقائد نظامية أو إيديـولوجيّـات منتظمـة، فهي ليست فلسفة، وليس منـظّروها بفلاسفة ـ ومسألة هؤلاء تدرس من زاوية الفكر السياسي، لا الفكر الفلسفي[1].

لقد انشغل المفكّرون الإصلاحيّون السياسيون في القرن الماضي وفي القرن الـراهن، بمسألـة النهضة الدينية/ السياسيّة؛ وقلّما اهتموا بما نسميه فلسفة الأرض، قاعدة فلسفة الوجود (أنا أحيا على أرضي بحريّة). وما يشغل الفلسفة العربية في العمق، هو هذه المسألة، التي لا تزال من كبريات مسائلنا الصراعية الوجودية؛ فمن محيط الوطن العربي إلى خليجه، هناك مسألة الأرض الحرَّة، جغرافياً وبشرياً وسياسيّاً؛ وكيف يمكن لأية فلسفة الادّعاء أنها عربيّـة، وتعمد في الوقت نفسه إلى تجاهل هذه المسألة الأساسية؟ لسنا بحاجة إلى التذكير هنا بمسار المقاومة العربية وحروب العرب التحريرية، ولا بفلسطين والأراضي العربية المحتلة، ولا بالثروات العربية المنهوبة ولا بحجم المديونيّات، إلخ. فهذه كلها مسائل معروفة وبديهيّة في الذاكرة الحيّة لكل مواطن ولكل فيلسوف أو متفلسف. وإذا غُيّبت هذه القضيّة الكبرى عن مطارحات فلسفة أو فيلسوفٍ ما، فهذا لا يعني أنّها غير قائمة، وغير ذات أولوية، ولا يعني أنها مطارحة سياسيّة لا علاقة لها بالفلسفة وبذاكرة الأحياء، بل يعني فقط أن العقل الفلسفي العربي لا يعقل الواقع كما هو، ولا يُعمِل الفاكرةَ ـ انطلاقاً من الذاكرة الحيّة ـ لكي يرسم صورة تاريخية للواقع المُرتجى: حضارة عربيَّة حرَّة = أرض حرَّة + بشر أحرار + عقلانية تدافع عن الحريَّـة بحريّـة وعلم وتقنيّات.

ب) فلسفة وعلم ومعرفة علميّة/ تقنيّة

إنَّ العالم الذي يتحدّانا ويصارعنا ويسعى لقهرنا، ومنعنا من بلورة وجودنا الحيّ في مشروع حضاري مستقل، هو عالم أسياد، أحرار في بلادهم ـ وفي بلادنا؟ ـ، سلاحهم العلم والمعرفة العلميَّة، اللذان تحوّلا مؤخراً إلى أصولية علميّة أو علموية (Scientisme)، تتخذ منْ فلسفة أوغيست كونت[2] الوضعيَّة Positivisme منطلقاً عقائدياً، وأكاد أقول ديناً جديداً. ولا سبيل لفلسفة عربية، طامحة بأداءِ دورٍ فاعل في مشروع حضاري عربيّ حرّ ومستقل، سوى متابعة العلوم في العالم وفي بلادنـا، ونقدها وتطويرها واستنباطها لتكون صالحة للتمثّل في ذاكرتنا الحيّة، والتوظيف في فاكرتنا العقلانية، كمعارف علميَّة قابلة للتطبيق. وهذا يستلزم أنْ تخلع فلسفتنا عباءتها اللاهوتيّة وعمامتها اللاعقلانية، وأنْ تلبس لباس عصرها، ولباس عصرنا نحن بالذات، نعني لباس الإناسة (الأنثروبولوجيا) وعمامة العقلانية الفلسفية أو المعقولية العلمية Rationalité ـ دون أن ننسى عبـارة إبن رشد: إنمـا العقل والعاقل والمعقول شيء واحد! أي فلسفة حرّة وعالمة لمجتمع يولد بحرية، ينمو في معارف عصره وفي تجارب أبنائه الأحياء فكراً ومعنىً؛ فلسفة استقلال قومي ونهوض حضاريّ.

ج) فلسفة إبداع ذاتي

لا يكون إبداع الذات إلّا من الذات كتجربة حيَّة، كحياة تبدع نفسها بنفسها ـ ولنفسها قبل أي

---

(١) خدّوري، مجيد: عرب معاصرون، بيروت، المتّحدة للنشر، ١٩٧٩.

(٢) A.Comte, **Cours de Philosophie positive**, Paris, Schleicher Frères, éditions, 1907.

شيء آخر. وأما ما نعانيه من تكرار الذات، سواءً بنقل صورةٍ لها عن موروث أو بجعلها مرآةً عاكسة - بتشويه، طبعاً - لذوات الآخرين، فهو لا يبشّر بأي نمو حقيقي أو تقدُّم، طالما أن بذرة النماء الذاتي معطّلةٌ من العمل أصلاً وفصْلاً. فمنذ قرن ونصف القرن، نشهد ملهاة تأصيل بذور الذات العربية في الموروث الميت، وعمليّاً نشهد استمرار فلسفة إماتة (وكأنَّ الفلسفة هي تعلُّم الموت[1]، لا غير)؛ بينما المطلوب فلسفة إحياء لذات الإنسان في أرضه الحيَّة (والأرض لا تحيا باستعمار واحتلال أو استيطان). ومع ذلك يجري تصوير لعبة الموت الفلسفي هذه، في المخيال الشعبي وحتى في مستوى الأنثروبولوجيا السياسية العربية، كأنها عمليّة حياة وإحياء! كل فلسفة، غير فلسفة الإبداع الذاتي، تقوم على إيهام الناس بما هم ليسوا فيه، والإيهام هو أساس كل استبداد ومرتكز كل دكتاتوريّة ومنطلق كل أصوليّة. إنّ التوهيم[2] faire-croire هو تضليل للذات العربية عن مواضيع وجودها، عن قابلها الحقيقي: الأرض الحرَّة بتحرر سكّانها، العالمين/ العارفين أمور دنياهم وعالمهم بنهج علمي وبهدف علمي/ تاريخي. ومبدأ فلسفة إبداع الذات يعني ردّ العقل المبدع إلى حقله الاختباري، وإطلاق الذات من أسْرها، من فردوسها الوهمي، من اللامكان - من الطوبى التي تُخيِّل لها، والتي لم تعد نعمة في المعنى القرآني، ولا «أطيب ما يقدّمه العقل للعاقلين».

فمن إبداع ذاتنا يبدأ مشروع التحضّر العربي؛ هكذا كان الحال بالأمس، يوم وضعت الجنَّة تحت ظلال السيوف؛ وهكذا سيكون الحال غداً، إذا استعملنا الحاضر العربي كأساس لتحرير الأرض والذات بالعلم وباليقين العلمي، أي ببرهان الحقيقة.

٣ - آليّة الفلسفة كتحرير

إنّ استكشاف مواطن العجز والتبعية، مواطن القصور الطوقيّ (من طوق، طاقة) والتخلّي عن الذات، والاسترخاء واللامبالاة في سلوكنا الذاتي، اليومي والمديد، هو من الأهداف الموضوعية الراهنة لأية فلسفة عربية تسعى إلى إحداث انقلاب جذري شامل في العقليَّة أو النفسيَّة الاجتماعية لدى عرب نهاية القرن العشرين. فالقول إنَّ من واجبنا مواجهة القرن المقبل بعقلية جديدة، سيبقى بلا معنى، إن لم تتمكّن فلسفتنا من فصل العقل الديني[3] عن العقل العلمي، منهجاً وحقلاً، توصيفاً وتوظيفاً، إلخ. ذاك أنَّ مواصلة «التوليف» الخادع بينهما تعني تجديد إنتاج عقليّة التباسيَّة mentalité confusionniste، يتساوى فيها السّحري والأسطوري والديني والعلمي والتقني - وفي أوضاعنا الراهنة، يتغلب فيها اللامعقول أو المخيول على المعقول والمعيوش! وعندها لا تعود الفلسفةُ العربية

---

(١) Philosopher, c'est apprendre à mourir.

(٢) Duverger, Maurice: **Méthodes des Sciences Sociales**, Paris, éd. Thèmez, 1964.
«الحكم توهيم أو إيهام»! :«Gouverner, c'est faire croire»

(٣) العظم، صادق جلال: **نقد الفكر الديني**، ط ٥، بيروت، دار الطليعة، ١٩٧٨.
خليل، خليل أحمد: **جذلية القرآن**، ط ٢، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨٦.
أركون، محمد: **نقد الفكر التاريخي**، بيروت، معهد الإنماء القومي: (نقد الفكر الإسلامي) **M.Arkoun, Critique de la Pensée Islamique** (لاحظ تحوير الناشر في العنوان).

تعمل كقوّة تحرير تقاربُ العقليّات العربية في واقعها الحيّ، لتتخطاها نحو عقلانية علمية أو معقوليّة تقنيّة؛ بل تستعمل ـ تحت ستار التجديد ـ لاستمرار التقليد الذي أثبت فشله غير مرّة، وفي غير مستوى.

تبدأ آليّة الفلسفة التحريرية، إذاً، من نقد الواقع الفكري/ النفسي المتّصل بالبنى الاجتماعية/ الاقتصادية الموظّفة سياسيّاً في غير اتجاه النمو الصحيح أو التقدُّم المطَّرد. ونقدُ الواقع بكل مكوّناته، هو مقدّمة أساسيّة لنقضه وتجاوزه بتوليد عقليّة معرفيّة/ تقنيّة، تتجاوز جذرياً عقليّة البغّال أو الجمّال الذي يقود السيّارة أو يتعامل مع الآلة كأنّها حيوان طبيعي ـ وهذا الأخير له معاملته الخاصة المحكومة بالطب البيطري، مثلاً، لا بالمعتقدات الشعبية السائدة حول هذا الحيوان أو ذاك.

طبعاً، القوى الفكريّة المقاومة للفلسفة النّقديّة/ النّقضيّة، كثيرة وكبيرة جداً في المجتمعات العربية، ونكاد نقول إن حجمها يوازي حجم القصور الطوقي، أو التخلّف الذاتي، بالذات! هذا يعني أنّ فلسفتنا هي فلسفة فعل وصراع، أكثر منها فلسفة تأمل وإعجاب بالعالم المحيط. فالفلسفة كمدخل إلى عقليتنا الرّاكنة، لا بد أن تصطدم أولاً بما نسمّيه مفاتيح العقل المنسوب خطأً إلى الإسلام السياسي، والبعيد جداً عن مواقع العقل في القرآن الكريم وفي السنّة النبوية الشريفة. فهل يتراخى الفلاسفة العربُ المعاصرون أمام هذه المعركة المفروضة والمنشودة: المفروضة بحكم تراجع الفكر القومي العلماني مؤقتاً على صعيد السياسة مع صموده في مستوى الثقافة العربية، وصعود الفكر الأصوليّ تتويجاً لحركات دينية/ سياسيّة؛ والمنشودة بحكم استمرار الثقافة العربية في مشروعها العام، من خلال ما نسمّيه العلماء العامّين Savants généraux أو الفلاسفة الشموليين، وتوقها إلى تحويل الثقافة الجديدة إلى حضارة متجدّدة، عبر منجزات، لا من خلال معجزات لفظيّة أو توهيمات سحرية؟

باختصار، نقول إنّ معركة فلسفتنا العربية التحريريّة، تدور بين عقل الإنجاز وهو علمي مستقل، وعقل الإعجاز والاعتقاد واللامعقول. والأهم يبقى ماثلاً في كون الفلسفة الحرّة يتعينّ عليها أن تنشىء نموذجاً عينيّاً للحضارة العربية المقبلة انطلاقاً من تاريخنا الحاضر، لا استناداً إلى صورتنا الحضارية في مأثورنا أو في مخيالنا الاجتماعي/ السياسي، التي فقدت جُلّ تاريخيّتها، إن لم تكن قد فقدتها كلّها. فالعرب هم في معركة لاسترداد أرضهم وسيادتهم عليها وعلى مواردها، معركة تحرير واستقلال قومي وعلمي، ولا يمكن للفلسفة التحريرية أن تكون ترجيعاً لأصداء ميتة في ماضينا، ولا استرجاعاً لنماذج فلسفيَّة أنتجتها مجتمعاتٌ أخرى. هنا تتواحد معركة الهويّة الحضارية للأمّة وتتماهى مع معركة الفلسفة لأجل استقلاليّة العقل العربي!

٤ ـ لعبة المقابسات أو أوليّة التساؤل على الجواب

□ المقابسة محاورة، حوار بين طرفين، سائل ـ مجيب ـ سائل ـ إلخ، على الأقل؛ والطرفان عاملان، هما في آن فاعلان وقابلان، وليس أحدهما فاعلاً وثانيهما قابلاً. المحاورة الفلسفية هي عمليّة تبادلية تنقلب فيها الذات موضوعاً، والموضوع ذاتاً. وهذا ما نعنيه هنا بالعامل Actant[1]، أي

(١) Voir Tesnière, in Le langage, Paris, C.E.P.L.,1973. Art. Actant.

الفاعل/ القابل، الذات/ الموضوع. والحوارُ كتساؤل، كمساءلـة، هو استجـواب لواقـع/ معطى؛ لفهمه كما هو، وكما يمكنه أن يكون بقدر الإمكان أو الترجيح؛ فـالفلسفة، بهـذا المعنى، هي علم الكائن/ الممكن، المنطلق من كينونته/ أو من مادّيته/ لكي يكون، أي لكي يتمدَّد في الكون، فيتمكّن منـه، وبذلـك تكون لـه مكانـة (مـوقـع، مـركـز، دور) في الكـون/ العـالم، الكـون/ الـوجـود، الكون/ الحياة؛ ومن واقع مكانته تكون له أدوار ووظائف.

ولا يخفى أنَّ لعبة المقابسات[1] هي لعبة العقول، العقول المجرَّدة من جهة والمقترنة بمصالح الوجود من جهة ثانية. إنها محاولات العقل/ المصلحة، حيلُهما معاً في الواقع، رغم ادّعاء المثاليّات وأخلاقيّاتها، فصلَ المعقول عن الحاجة. وهذه اللعبة، إذْ تتموضع في منظومة الحياة أو في نُظمة المعرفة المجدية/ المنتجة، تستلزم تفعيلاً زمكانيّاً، تفاعلاً في التاريخ وفي نقيضه أو نقائضه. ذاك أنَّ العقل السائل والعقل المسؤول لا يمكنهما أن يتجرَّدا عملياً عن الغرض، عن المصلحة؛ وإذا حدث ذلك في **الواهِمة**، فماذا يمكن أن يكون موضوع الفلسفة مثلاً؟

إنَّ العاقلة، التي تجتمع فيها وظيفة الذّاكرة والفاكرة ووظيفة المخيِّلة/ الواهمة، إنما تقـوم عبر الترابط، بوصف الموجود أو تخيل اللاموجود. ومهما يكن الأمر، فإنّ المعقول واللامعقول يصدران عن منشط العقل، كأنهما وظيفتاه المتكاملتان: فالواقع يُـرى بمخيلة، بمخيال فـردي/ اجتماعي، والخيْلة Image، صورة الواقع المخيول، تنبثق عن ربطٍ ما بين مُعـاش ومأمـول أو محلوم. وإذا كان علم التحليل النفسي، مثلاً، قد اهتمَّ كثيراً بأحلام الأفراد وآمالهم المعبَّر عنها أو المكبوتة والمُحبطة؛ فإن على الفلسفة في صورتها الإناسيّة (الأنثروبولوجيّة) أن تهتمّ بأحلام الشعوب وآمالها (المتّخذة أحياناً شكل الشعارات أو الاعتقادات والفكرويّات)، وأنْ تقف عندها مطوّلاً، نقداً وتحليلاً، بدءاً من مقوّمات العقلية الاجتماعيّة المعبَّر عنها في الثقافة العامة للشعب، أو في ثقافات فرعيَّة Subcultures أو ثقافات تحتيَّة، ومنها الثقافة الدينية والروحيّة الاعتقادية السائدة. وفوق ذلك، تُعدُّ المقابسة وسيلة عقليّة لرصد **الصيرورة** (أي الانتقال من صورة إلى صورة) **والتطور** (الانقلاب من طور إلى طور): ماذا كان؟ ماذا يكون؟ ماذا يصير؟

وإذا كانت الفلسفة مُساءلةً Problématisation فإنّ صوغَ مسألةٍ صياغةً مفهوميّةً، إنما يستلزم أن تكون موضوعاتها مسائل، **مشاكل**، **قضايا**. والسؤال يستلزم بدوره حـدّين أساسيـين: السائـل والمسؤول. إلّا أنَّ السؤال، وهو الأول في لعبة القبْس المعرفيّ، يفترض بدوره وجود **مُجيب**، مسؤول؛ وبالتالي وجـود جواب السؤال. المسؤول هـو الذي يتحمّـل في لعبة المقـابسات مسؤوليـة الجواب. والفيلسوف الإبداعي هو الذي يلعب في حقله الفلسفي لعبة السائل/ المسؤول، كأنّـه يستبطن في عاقلته شخصيتين/ عقلين معاً. وهنا لا بدّ من تنبيهات إلى مخاطر كوْن السائل هو المجيب في آن:

أولاً، يمكن للفيلسوف في هذا المستوى أن يجرِّد الذات عن موضوعها، أو أنْ يرتِّب السؤال بما يُناسب الجواب المُستبطَن، المعطى ذهنيّاً أو المطلوب سلطوياً؛

---

(١) التوحيدي، أبو حيّان: المقابسات؛ البصائر والنظائر.

ثانياً، يمكن للفيلسوف السائل/ المجيب، أنْ يقدّمَ وكأنّه هو المسؤول عمّا يحدث (سقراط وسمّ السلطة مثلاً)، لا الواقع بكل ما فيه، ولا السلطة بكل صراعاتها ومصالحها؛

ثالثاً، يمكن للسلطان أنْ يحمّل السائل مسؤوليّة الجواب (راجع: لعبة **الأسد والغوّاص**)[1].

وبعد، فإن أوليّة الأسئلة على الأجوبة، تقترن من جهة ثانية بضرورة النّظر في كون الأسئلة فاسدة أم صحيحة، قبل النظر في فساد الأجوبة وصحّتها. ونكتفي هنا بمثال تبسيطي لما نقصد:

سؤال فاسد: جواب فاسد
جواب صحيح

سؤال صحيح: جواب صحيح
جواب فاسد

أي أنَّ التدقيق في السؤال، والتأكد مما إذا كان يطرح مسألة، ويمشكل قضيّة، أم لا، لا يعفي الفيلسوف من التدقيق في الجواب: إن النّقد العلمي يسري على السؤال والجواب، مثلما يسري على السائل والمجيب. وهنا بيت القصيد أو المقصد الفلسفي الذي يجعل السلطة (تتدكتر) وتمنع الحوار وتحرّم الفلسفة علناً، أو تلغيها بين الجمهور (المُتعب من المشاكل والقضايا المعلّقة بلا تشخيص علمي وبالتالي بلاحلول)، أو بين النُّخبة (حيث أمُّ العلوم لا كليّة لها ولا معهد في الجامعات العربية مثلاً، هذا إذا لم يسلخ جلدها ويبدّل إسمها نهائياً، وتُقلب فقهاً). صحيح أن العقلية السحرية/ الدينيّة لعبت دورها في طمس الفلسفة العقلانية العربية، ولكن اغتيالها جرى ويجري بقرار من السلطة المقلوبة مُلكاً (مزرعة فلان أو بُستان فلان)، والتي تحمي نفسها بوقف السؤال ومنع التساؤل واغتيال السائل أو اعتقاله أو استدماجه في منظومتها المقفلة كطبقة حديديّة Caste. لكنَّ الفلسفة، المكبوتة على هذا النحو أو ذاك، تعود لتولد عبر الثقافات الشعبية والثقافة العامة، وفي الآداب والفنون والعلوم. تولد من سؤال في رواية: «لماذا أحيا؟ ماذا آكل؟ أين أنا؟ مَنْ أنا، إلخ».

السؤال المكبوت لا يموت. في البدء كانت الحياة مسألة، وما زالت سؤالاً لا يتناهى. الحيّ يسأل، يجادل، يقتبس من الواقع، يقبس المعرفة بسلطة أو بغير سلطة. إن اغتيال عقلٍ ما ممكن، لكنَّ اغتيال العقل مستحيل. واعتقال فلسفةٍ ما ممكن، لأجل، إلاّ أن اعتقال الفلسفة أمر ممتنع.

٥ ـ المسألة الحضاريّة العربية

□ لا بدّ، إذاً من التدقيق في أسئلة فلسفتنا العربيَّة المعاصرة، والتأكد من كونها تطرح القضايا الحيَّة في واقعنا المعاش، والقضايا الممكن تكوّنها كمعلولات مقبلة لعلل راهنة. وهذا التدقيق عمل قائم بذاته، لا يجوز تجاهله أو القفز فوقه بحجّة أنَّ الأهم يكمن في الجواب، وكأن الفصل ممكن بين سؤال وجوابه، بين سائل ومجيبه/ المسؤول. والمسألة الحضارية العربية مسألة مركّبة لا يمكن طرحها بصيغة سؤال أحادي مُبسَّط «لماذا لا نتقدّم حضارياً؟»، والجواب عنها بصيغة مبسّطة «لأننا تخلّفنا عن

---

(١) **الأسد والغواص**، حكاية رمزية عربية، تحقيق رضوان السيد، بيروت، دار الطليعة، ١٩٧٨.

ركب الحضارة»، مثلاً.

أليسَ من واجب فيلسوف الحضارة أنْ يحاور الواقع العربي المعاصر، قبل أن يدّعي طرح أسئلة كبرى، أسئلة ـ شعارات، هي من حقل السياسة ولعبة السياسيّين؟ إن السياسة تعني هنا التدبير بالمعنى الذي ذهب إليه الفارابي، من المنزل إلى المدينة، ومن الفرد إلى الأمّة؛ وتعني أيضاً الإدارة أو القيادة. وفي هذا المستوى نلاحظ فلسفيّاً، إن مجتمعاتنا العربية تغصُّ بالزعامات أو بأرباب السلطة (من رب البيت وربّته، إلى ربّ العمل، وصولاً إلى ربّ السلطة) ولكنّها تفتقر إلى القيادات أي الإدارات بعلم وبوسائل تقنيَّة موصلة إلى أهداف منشودة. وإذا كان ثمَّة قُصور قياديّ في مستوى السياسة، فأيّة سياسة حضارية عربية يمكنُ توقّعها من مسؤول لا يسأل عن المسألة الحضارية بفلسفة علميّة؟ وأية أجوبة يمكنُ تلقيها عن سؤال لم يُطرح أصلاً؟

في الافتراض، المشروع الحضاري العربي، بكل راهنيّته، هو مشروع متعدّد المجالات؛ والإحاطة بتعدّده تفترض مشاركات علميّة/ فلسفيّة في بناء المُساءلة الثقافيّة العربية، وتحويلها في مستوى البرمجة (التخطيط والتنفيذ) إلى مساءلة حضارية شاملة. وفي الواقع، نحن نعيش مجدَّداً في «غابة كليلة ودمنة»، أي في عصر اتهام السائل ومحاكمته بتهمة السؤال؛ بينما المسؤول هو الحاكم، المنفرد بذاته، بسلطانه، بقراره، وغير المسؤول وظيفيّاً عما يفعل. بكلام آخر، نحن نعيش في عصر عربي قوامه انقطاع الحوار بين السائل والمسؤول، لأن السلطة ليست وَسَطاً بين الناس، ليست شراكة، لا في المجتمع ولا في الدولة، ولأننا لا نعيش بحرية، سائلين عما نعاني، ومسؤولين عمّا نعمل: بل نعيش تحت السلطة، أي تحت الحريّة، ونعاني في آن من فوضى السلطة (أو اللاسلطة: تجربة لبنان) أو من دكتاتورية السلطة. وحين لا تكون الحياة شراكة حرَّة، ولا يكون مسموحاً للسائل أن يسأل علناً عن معاناته وعن معناته (معنى وجوده الاجتماعي والسياسي والاقتصادي والثقافي والحضاري والعسكري، إلخ)، فأية حضارة يمكن لسائل مكبوت ولمسؤول كابت، أنْ ينتجاها وسط تحديَّات حضارات العالم بأسرها؟.

لقد توانَتْ الفلسفة العربيَّة المعاصرة من تقديم نفسها كمقابسة علمية واقعيَّة، ولم تطرح أسئلتها هي، الخاصة بها كمنشط عقلاني/عملاني، وتركت الأسئلة المطروحة تلتوي، تنفصم، وتبتعد عن الواقع الحيّ المُعاش بمعاناة عصيبة. هذا الخلاءُ الفلسفي، هذا الفراغ الإشكاليّ نجده في الواقع الحضاري العربي، كما نجده في أمّات الكتب الفلسفيّة العربيّة المعاصرة. فنكاد نتحدَّثُ عن كل شيء خارجي، ولا نكاد نلامس بأسئلتنا الناقدة قشرة وجودنا الإنساني. السؤال الخارجي مسموح إلى حدٍ ما، وبكيفيَّة ما. أمّا السؤال الداخلي فممنوع ومكبوت بطرق لا تُعَدُّ ولا تحصى. فهل نحن بحاجة إلى مزيد من الانهيارات السياسية/ الاقتصادية والعسكرية، مثلاً، وإلى مزيد من الانبهارات بالآخرين، والإحباطات الذاتيّة، حتى نتساءل عمّا يدور في داخلنا، ويهزّ كياننا من جذوره، ويحيلنا هامشيّين في عالم مقابل، يتوحّد لإحكام هيمنته علينا وعلى سوانا من شعوب الحضارات القديمة؟

إن المعنى الفلسفي لمشروع حضاري عربي، لا يمكن اقتباسه إلاّ من صميم المعاناة العربية. والاقتباس يعني أولاً التفكير الحر بإشكاليات الوجود العربيّ ذاته، ويعني ثانياً إطلاق الحوار الحر بين

السائل والمسؤول، انطلاقاً من مصادرة فلسفية تقول إنّ لدى الآخر، سائلاً كان أم مسؤولاً، ما يعلّمه وما يتعلّمه، ما يقدّمه وما يأخذه. والفلسفة العربية تجد نفسها، الآن وغداً، مدعوّة للدفع في اتجاه إحياء الحوار بين الإنسان العربي وواقعه، وبين العرب أنفسهم، بعيداً عن ارتهانات السلطة وشكليّات التمرتب الاجتماعي والتصنيف الفكري. فإذا كان لا بد لفلسفة تحضُّر عربي من النشوء والتطور، فإنّ فلاسفتنا الشبّان سيجدون أنفسهم، آجلاً أم عاجلاً، أمام حتميّة التحاور والتجاور، لكي يكون هناك عصر عربي له روحه ومعناه، ولكي تكون هناك مُعاصرة عقلانية، تزيح القناع عن وجه وجودنا، وتُسقط الحجاب المعرفي المُقام فينا وبيننا ـ وهو في الحقيقة جاهليّة كاملة!

من البديهي القول إن الجهالات لا تبني حضارات، بل تقوّضها وتجعلها تنقرض. وما خسرناه في القرن العشرين على صعيد السياسة، هل يمكن أن نعوّضه في مجال الثقافة، تأسيساً لسياسة حضارية عربية جديدة في القرن المقبل؟ بالطبع، لا بدّ لفلسفتنا أنْ تكشف ماذا خسرنا في السياسة، وأن تستجوب المسؤولين عمّا خسرناه وعمّا ربحناه (إذا كان ثمّة ربح يذكر). وحدها، الفلسفة تسأل؛ تسأل الواقع، وتسأل الكتب/ العقول، تسأل في كل اتجاه، بهدف وحيد: هل يمكن للعرب أن يستمروا في العالم بلا حضارة كبرى، بلا دولة واحدة، بلا ثقافة متفاعلة، بلا وجود مشترك، إلخ؟.

إن المسألة الحضاريّة العربية الراهنة تكثّف منظومة أسئلة، وتستدعي منظومة تشخيصات ومعاينات، وبعدها ستولد منظومة الأجوبة والحلول المتاحة. وما استمرار القطيعة، في هذا المستوى، بين السائل والمسؤول، سوى دليل قاطع على أننا لا نحيا بحريّة، ولا نتحاور ونتجاور إلاّ شكلياً، وكأننا لسنا في عصر واحد. فهل من سبيل آخر إلى توحيد عصرنا العربي، سوى سبيل الانفتاح من الذات على الذات الأخرى، سبيل التعارف، بعد هذا التجاهل المديد؟

إننا نعاني من تغليب الطابع الاستهلاكي على اجتماعنا العربي، وكأن الطابع الإنتاجي ليس من مقوّمات وجودنا. والفلسفة تسأل: كيف يمكن الأمل بإنتاج مشروع حضاري عربي، ونحن لا نقوم بغير استهلاك المنتوج الحضاري العالمي؟ إنّ تغليب الإنتاج في كل مجال، على آلية الاستهلاك، يعني أولاً رفض التحوّل إلى كائنات استهلاكية، من طراز الفطريات أو النّوابت، ويعني ثانياً إعطاء القيمة مجدّداً للعمل وتغليبه على كل ما سواه: أنا حيّ، لأنني أعمل × أنا أموت لأنني أستهلك منتوج سواي ولا أنتج. إنها معادلة بسيطة، لكنّها كثيفة، فهل يصعب على الفرد العربي أنْ يسأل نفسه من أنا في قومي؟ ومَنْ قومي بالنسبة إليّ؟ إنه يسأل يومياً، لكنّه يصطدم قوميّاً، بفراغ. فهل لدى الفلسفة العربيَّة المعاصرة جوابٌ جديدٌ عن مسألة البعد القومي للفكر العربي ولإمكان الحضور العربي في العالم بشكل آخر؟

٣ ـ البُعدُ القومي للفلسفة المعاصرة في الوطن العربي

□ ألا يبدو، بعد تناول معوقات الفكر الفلسفي في المجتمع العربي وإبراز الدور التأسيسي للفلسفة في بلورة المشروع الحضاري العربي الرّاهن، أنّ الفلسفة التي أخذت تتكلّم العربية مجدّداً، هي أقرب إلى فلسفة التاريخ والقوميّات منها إلى فلسفة العقلانيّات العلميّة المستحدثة (باشلار، فوكو،

ج. كانغيلم، على سبيل المثال)؟ وبالتالي، ألا يُخشى الوقوع، في هذا المستوى من التفكيك، في مزالق التنظير الإيديولوجي لنـوعٍ من القوميّـة المتكاملة Nationalisme intégral؟ لاحـظنا أن الفلسفـة تتساءل عما يحدث وعمّا يمكن حدوثه، فكأنها إذْ ترصدُ الواقع المتحقّق حتى الآن، إنّما تـترك الآفاق مفتوحة أمام علم الممكن حدوثه، علم العَرَض بكل قوّته وتحدّياته[1]. فالمُقبل هو ما نعلمُ وما لا نعلمُ في آن، والفلسفة هي التي تربط الأسبابَ بالنتائج، وتربط كل مستوى من سلسلة سببيّة معيّنة بكل السلاسل السببيّة الأخرى، وتفعل الشيء نفسه على مستوى النتائج / المعلولات. ويبقى أنَّ الفيلسوف العربي المعاصر لا يمكنه أنْ يواصل تسمُّره في موقع المتأمّل، أو المشاهد اللامبالي؛ فهو يشاركُ بشكلٍ أو بآخر في معاناة عصره الإنسانيّ بعامّة، ومعاناة عصره العربي بخاصّة؛ ومن موقع هذه المشاركة يرى معنى عصره بمعاناة ـ ذاتياً وموضـوعيّاً، عقـلانياً ولا عقـلانيّاً في آن. فيكـون الطابـع العام لفلسفـة الفيلسوف المُعاني طابعاً مُركّباً، شموليّاً، مهما تقصّد الفرادة أو التفرُّد.

وطالما أن التفلسـف هو التفكّر في الواقع وحقيقته على قدْر الإمكان ـ أي على قدْر المشاهـدة والمشاركة في رؤية مجرى الحياة ونقدها ـ، فإن الفلسفة العربية ترتدي أبعاداً ذاتيّة، جماعيّة أو مجتمعية، علميّة عقلية وعقلانية، بقدر ما ترتدي أبعاداً تاريخيّة، قوميّة وحضاريّة. وإذا كانت الفلسفة العربيّة، منذ النصف الثاني لهذا القرن وحتى اليوم، قد اتّسمت بسمة التفكّر الإيديولوجي القومي (م. عفلق، زكي الأرسوزي، أنطـون سعادة، ساطع الحصري، كمال جنبلاط، إلخ) فإنها اتّسمت في الوقت نفسه بسمة التفكر الإيديولوجي الديني (سيّد قطب، محمد حسين فضل الله، محمد مهدي شمس الدين) وبسمةِ التفكر الإيديولوجي التاريخي (عبد الله العروي، محمد عابد الجابري، هشام جعيط) المتردّد بين الديني والتاريخي، بين الروحاني والمادّي، في نظرته إلى المسألة القوميّة أو المسألة الوطنيّة. وبالطبع هناك جيل من فلاسفة «الاشتراكية العربية» يمتدّ من سلامة موسى إلى الطيّب تيزيني ومحمود أمـين العالم وحسين مروّة وحسن حمدان (مهدي عامل) وبرهان غليون وسواهم؛ فضلاً عن جيل فلسفي عربي تتردّد فلسفته بين الذات والمجتمع بكل تكويناته (محمد عزيز الحبابي، صادق جلال العظم، هشام شرابي، على سبيل المثال، لا الحصر).

والحال، ما هو البعد القومي للفلسفة المعاصرة في الوطن العربيّ؟

إن هذا السؤال يطرح فلسفيّاً، سلسلة تساؤلات متماسكة: مَنْ ينتج البُعد القوميّ كهويَّة؟ وهل الوجه الفلسفي لهذا البُعد هو فلسفة أحاديَّة أم فلسفة تعدّدية؟ وكيف يدور الصّراع الفكري (السياسي في صميمه) بين التيّارات العاملة على محو الفلسفة في بُعدها القومي (الديني يسعى لإلغاء الفلسفي، حتى لا يبقى سوى الفقه)، والتيارات العاملة على إحياء وتوطيد البعد القومي لفلسفة العرب من خلال وصلها بأبعادها الإنسانية/ الحضارية (الفيلسوف يسترجع قوّة العقل المتسائل، لتحرير الفكر الفلسفي

---

(١) F.Châtelet, «Puissance du Contingent», **Le Monde**, 1984, (15 -16 juillet). بـالعربيـة: قوة العَـرَض»، تعريب خليل أحمد خليل، مجلة دراسات عربية، ١٩٨٤.

- Janicaud: **Puissance du Rationnel**, Paris, P.U.F., 1984.

من غلبةِ التوضيب الفقهي)؟ وبالتالي هل يساعد التنوّع السياسي في الوطن العربي على إنتاج تنوّع فلسفي يتشكّل أكثر فأكثر في حالات فكريّة حرَّة، تقبل المقارنة الجزئية مع حالات الفكر الإنساني الحر؟ وهذه الحالات الفكريّة الحرَّة، المنتشرة جزئياً في مشرق الوطن العربي ومغربه، هل تشير إلى نجاحٍ حقيقي لفلاسفة التحرير، وتبشّر في القرن المقبل بولادة جيلٍ آخر من فلاسفة التوحيد القومي؟ أخيراً، أليست الفلسفةُ العربيّة المعاصرةُ مشغولةً بكل تيّاراتها واتجاهاتها بمسألة الهويّة الواحدة أو وحدة الهويَّة؟ وإذا كان الحال كذلك، فهل يمكننا الكلامُ على وحدة الفلسفة العربية من خلال تنوّع فلاسفة العرب المعاصرين؟

١ ـ مَـنْ ينتجُ البعدَ القومي كهويَّة؟

□ أشرنا في استهلال بحثنا إلى أنّ المسألة الأولى للعرب في عصرنا، هي مسألة حضورهم في العالم فوق أرض حرّة متماسكة، في مجتمعات متفاعلة قابلة للتجاور والتقارب والتعاضد والتواحد، وأنّ سلسلة مسائل تتفرّع فلسفيّاً عن المسألة الأم هذه. ونسارع هنا إلى القول: نخطىء كثيراً إذا افترضنا أن البعد القومي يُقتصر إنتاجه الفكري، وحتى الفلسفي المحض، على فلاسفة العرب وحدهم، إذْ إنَّ الكشف عن المُنتجين لهذا البُعد يُدْخلُنا في استقصاء عمليّة إنتاجيّة واسعة النطاق، متعدّدة الأطراف. **فالإيديولوجيّون العرب**، إذْ يلامسون الفلسفة السياسيّة، إنّما يشاركون، سلباً أو إيجاباً في إنتاج البعد القومي لهوية العرب وفكرهم الحضاري. **والإسلاميّون**، حتى في خطابهم الأصوليّ، إنما يساهمون ولو من باب التعريض بالبعد القومي هذا، في تقديم صورة نقيضة ـ وأحياناً بغيضة ـ للهويّة القوميّة. **والاستشراقيّون**، في خطابهم العلموي الاستعلائي الذي يسعى لمعرفتنا ويرفض في الوقت نفسه الاعتراف بفلسفتنا وحضارتنا وهويّتنا القوميّة والروحيّة، كطرف مشارك في الخطاب الفلسفي/ الحضاري الإنساني العالمي، إنّما يستنبطون من خلال نماذجهم صورةً مقلوبةً لهوية البعد القومي العربي المعاصر، ويشجّعون كثيراً على وضع الإسلام، كهوية روحيَّة وثقافية للأمة العربية وللعرب حتى من غير المسلمين، كنقيضٍ في مواجهة العروبة كهويّة جامعة لكل الناطقين بالعربيّة والمقيمين فوق أرض العرب، بصرف النظر عن أصولهم الإثنولوجية والفكرويّة والاعتقادية. لكنْ، يبقى أنَّ الفلاسفة العرب هم الذين يسهمون، تأسيسيّاً، ومن خلال إحاطتهم بكل المساهمات الأخرى، الأدبية والإيديولوجيّة، بسلبيّاتها وإيجابياتها، وفي كل حال يسهمون من خلال الصراع في تكوين عقليّة عربية، متقاربة عقلانيّاً، متفاعلة في فضاء هويّة مشتركة. فما البعد القومي للفلسفة العربيّة المعاصرة، من زاوية إنتاجها كمشروع هويّة؟

إن مأساة الفرد العربي، في مجرى بحثه عن هويّته كذات فاردة أو متوحّدة، رسم معالمها إبن باجة[١]، مثلاً، في تدبير المتوحّد تترجَّع أصداؤها في فلسفة شعرنا العربي المعاصر (ماتَ العالم، وحدي آدم)؛ (الناس في الدنيا عدد: مات ولد، جاء ولد)؛ وتعيدُنا إلى ما أسماه أحمد عبد المعطي حجازي

(١) إبن باجة، تدبير المتوحّد، تحقيق معن زيادة، بيروت.

«مدينة بلا قلب» ـ أو إذا سُمح لنا التوسع والتأوُّل: «عالم بلا رحمة، بلا روح، بلا معنى، بلا هوية، بلا وحدة»! ولكنّها مأساةٌ تاريخيّة لم تولد في فراغ أو من فراغ، بل ولدت في سياق مجتمعاتٍ عربيَّة شهدت سقوط إمبراطورية عثمانية، وقدوم إمبراطوريات الغرب لاحتلالها، والتعامل معها كأنَّ أفرادها رمال أو ذرات في صحراء، لا يجمعها جامع ولا يربطها رابط. فكان السؤال «من أنا؟» لا ينفصل في الواقع عن سؤال «من نحن؟». وربّما وقع فصلٌ وقطعٌ في مستوى التعبير، فارتدى سؤال النحن رداء الأنا، أو العكس؛ ولكنّ، في مستوى ترابط الأنا ـ الآخر، وعلى الرغم من تفكيك أو تذرير العرب، تبدو صورة البُعد الجماعي/ المؤسس لهويّة البعد القومي (نحن أمّة واحدة)/ هي الحقيقة التاريخية من جهة، وهي الحقيقة الاجتماعية/ الاعتقادية من جهة أخرى. وهنا، يتعينّ على الفلسفة التوقّف أمام ظواهر التآزر والتضامن أو التكافل بين عرب القرن العشرين؛ وبالتالي، لا بد للفيلسوف المعاصر من ارتداء رداء الأنثروبولوجيا السياسيَّة، دون التخلّي عن منهجيّته العلميّة، والأخطر، دون التحوّل إلى مؤدلج سلطوي أو حزبويّ مرتهن عقليًا لمصلحة الذات[1]. وما حركات الاستقـلال والتحرّر عنـد العرب في عصرنا سوى منتج تاريخي عام للأبعاد القوميَّة التي لامستها الفلسفة ملامساتٍ خفيفة، سواء من خـلال الإيديـولوجيّـات القوميّـة التبشيريـة أو من خلال الشعـارات والإعـلانـات القـومـيـة Nationalistes الرّامية إلى تأصيل الأفراد في قوم ـ قومية ـ أمّة واحدة[2]. صحيح أنّ الأحياء ينتجون تاريخهم بأنفسهم، انطلاقاً من سلفهم الإنساني ومن مأثورهم التاريخي وموروثهم الاجتماعي؛ ولكنَّهم لا يتفكّرون كلّهم في معنى معاناتهم هذه، إلاّ شفوياً وشعورياً، فيقوم بعضهم من، أدباء، فلاسفة، علماء إلخ، بصياغة أدب المعاناة هذه وفلسفتها. فالإنتاج ذو مستويات إذاً: مستوى الجماعات الصانعة تاريخها وأبعاده الوطنيّة/ القوميّة؛ ومستوى المفكّرين المشاركين في هذه الصناعة التاريخيّة، الصائغين من زاوية مشاركاتهم النسبية، نظرية الوجود القومي للعرب، وفلسفة الهوية القوميّـة في نهاية المـطاف؛ وهناك أيضاً، مستوى الموروثات أو المأثورات الشعبيّة التي تزخر بمعـاني الهويـة الجماعيّـة في مستوى اللاوعي الجمعي، وأيضاً في مستوى الوعي الفردي لهذا اللاوعي الجمعي (الفنون التشكيلية، الأدب، الرسم، النحت، العمارة إلخ).

إن البعد القومي لأية فلسفة يولد، إذاً، في غير مستوى وفي غير شكل حضاري أو حضوريّ. ونفترض أنّ أية جردة لإنتاج البعد القومي المعاصر في الوطن العربي، تكشفُ أنّ اللاوعي الجمعي ما زال يختزن من الإمكانات التعبيريّة الفلسفيّة أكثر بكثير مما هو مُعبَّرٌ عنه ومفتكر به في خطابنا الفلسفي القومي المعاصر. وبعد هذه الملاحظة، هل يحق لنا أنْ ننسب إلى فلسفتنا المعاصرة بُعداً قومياً، هويّة قوميّة، قامت بإنتاجها، وحسمتها جذرياً بعقل علمي محض؟ الواقع، أننا لا نزال بعيدين عن مثل هذا المطمح أو المُفترض (Présupposé)، ونمثّل على ذلك بالاختلاف المستمرّ شرقاً وغرباً، داخل الوطن العربي وخارجه، حول هويّتنا وهويّة فلسفتنا: فلسفة عربية؛ فلسفة إسلامية؛ فلسفة عربية ـ إسلاميّة؛

---

(١) نديم البيطار: الإيديولوجيا الانقلابية (ط ١، بيروت، المؤسسة الأهلية). وفي ط٢، الإيديولوجيا الثورية (بيروت، مجد).

(٢) الياس مرقص: نقد الفكر القومي، ساطع الحصري، بيروت، دار الطليعة، ١٩٧٠.

لا فلسفة/ / أمّة عربيّة؛ أمّة إسلامية؛ أمة عـربية/ إسـلاميّة؛ لا أمّـة/ / فلاسفـة عرب؛ فـلاسفة مسلمون؛ فلاسفة عرب/ مسلمون؛ لا فلاسفة إلخ. إن هذه اللعبة الإسميّة لا ترشدنا إلى الواقع العربي حيث تبدو مسألة الهوية محسومة بنسبة رفيعة (ما عدا مسألة الأقليّات الإثنيّة/ الثقافيّة)، بـل ترشدنا إلى ميادين المعركة الفكريّة الدعويّة المتمادية، وتطرح علينا مسألة البعد القومي للفلسفة العربية المعاصرة: هل هي فلسفة أحاديّة أم هي فلسفة تعدّدية؟

٢ ـ فلسـفة أحاديَّة أم تعدّدية؟

□ نقصد بالفلسفة الأحاديّة أنّها ذاتُ مصدرية أو مرجعيّة فكريّة وحيدة، وذات بُعْدٍ وحيد. أما الفلسفة التعدُّدية فهي فلسفة تنوعيّة، متعدّدة المصادر أو المرجعيّات الفكرية، وذات أبعـادٍ متنوّعـة واتجاهات وتيارات متباينة، يسعى الفلاسفةُ في مرحلة التواحد القومي إلى تقريبها وصهرها في فلسفة عربية مشتركة. لا شك أنَّ التنازع ما زال قائماً في الوطن العـربي حول هـويَّة الفلسفـة ومضمونها. والخلاف إيديولوجيّ، فهناك اتجاه يريدها إسلاميّة، صادرة عن الخطاب الفقهي أو الأصل القرآني؛ وهناك اتجاه أرادها يونانيّة، ثم لاتينيّة، ثم انجكلو سكسونيّة، ثم ماركسيّة إلـخ، وكأنها لم تتكلّم العربيّة، ولا تستطيع أن تتكلمها في عصرنا. وأخيراً هناك اتجاه قومي/ وطني يرى أنَّ الفلسفة كانت عربية/ إسلامية[1] في مرحلة الشراكة بين الفكر العلمي والفكر الديني، ويرى أنها اليوم عـربيّة في مرحلة القطع بين المجال العقلاني والمجال الروحاني. إنَّ هذا التصنيف قد يصلح على صعيد توظيف الفلسفة العربية المعاصرة في الخطابات السياسية ما دون القوميَّة؛ لكنّه هل يصلح على صعيد التوصيف العلمي لمضمون الفلسفة العربية، بحيث يمكن القول إنها ذات اتجاه ديني عام، وليست ذات اتجاه وطني/ قومي متخصّص؟ في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، اقترن السؤال الفلسفي بالهويّة الدينيّة (الإسلاميّة وغير الإسلاميّة)؛ ولكنّه اقترن في عصرنا، ولا سيّما بعد الحرب العالمية الثانيـة، بالهويّة الوطنية والقوميّة، حين طغت مسألة تحرير الأرض والعرب على كل ما عداها. فقد حلَّ سؤال «من نحن؟» محل سؤال «بماذا نؤمن؟»، إذْ عاود الرّوح الإسلامي الحنيف حضوره الحيّ الناشط في المجتمعات العربيّة، وصارت القضيّة العربية الأولى هي قضيّة التحرر والإستقلال والتقـدّم. وهذه القضيَّة فرضت نفسها على الفلسفة العربية، وبرز ما عُرف بفلسفـات الثورة أو التغيـير، فلسفات التحوّل والتطور والانتقال من الاحتلال إلى الاستقلال، ومن الاستغلال إلى العدل والمساواة. لقد قدَّمت الفلسفة رؤى جديدة للقومية العربيَّة في الوطن العربي؛ فاتسم بعضها بسمات محليّة أو قطريّة، فجرى الكلام على فلسفات متنوعة بين قطر عربي وآخر: ففي لبنان مثلاً، ساد الكلام فترة طويلة على فلسفة الميثاق أو الوحدة الوطنيّة، وتكلم بعضهم على فلسفة اللغة (كمال الحـاج، مثلاً)، وبعضهم الآخر على فلسفة متوسطيّة (رينيه حبشي)؛ وفي مصر جرى كلام على فلسفة ثورة وإصلاح وتحرّر من الاستعمار؛ وفي سورية، ثم في العراق، وسواهما، جرى كلام إيديولوجي على فلسفة الوحدة العربية

(١) حسين مروّة: النزعات الماديّة في الفلسفة العربية الإسلامية، ج ١ و ٢، بيروت، دار الفارابي.

وارتباطها بمسألتي الحرية والاشتراكيّة؛ وفي أقطار المغرب العربي، شهدت مرحلة التحرر من الاستعمار كتابات فلسفيّة حول الهويّة الوطنية ومعنى الاستقلال، وتفرّدت الجزائر في حربها التحررية الطويلة الدامية، بالكلام على فلسفة تعريب وتحرير وطني. ولم يختفِ الكلام على فلسفة/ أو فقه فلسفي إسلامي/ في بعض الأقطار العربيّة (مصر، السودان، ليبيا، وأخيراً لا آخراً، الجزائر ولبنان: حركات التأصيل الديني) في ظروف تراجع الفكرة القوميّة. وبقيت أقطار منغلقةً في إسار مذهبيّة دينيّة، لا تفسح مجالاً لفلسفة أو تفلسف. المهمّ أنّ السؤال الفلسفي العربي طرح نفسه بأشكال مختلفة، وكسر جمود الفكر الأحادي، الذي يُشبه اللافكر في جوانب شتّى. وأنّ الفلسفة العربية قد برزت مجدّداً في تيّارات متنوّعة، دون أن تفرض نفسها كفلسفة واحدة لمجتمعات عربية تبحث عن وحدة هويّتها في نموذج ثقافي ـ سياسي مشترك؛ وبالتالي دون أنْ تحسم الصراع لصالحها، فتتخطى بذلك مرحلة طويلة من مراحل الخلط بين الفلسفي واللافلسفي، وتحقّق وحدة تنوّعاتها في مثال حضاري عيني جديد، وقابل للتجدّد ذاتياً.

إنّ حالة التنوّع الفلسفي العربي الراهنة تدلُّ على مدى حيويّة الخطاب الفكري العربي؛ لكنّها تشكّل في الوقت نفسه علامة عجزٍ عن خوض المعركة الفكرويّة حتى نهايتها؛ فالفكر القومي والفكر الاشتراكي (أو النظر إلى الاشتراكية بطريقة علميّة) لم يتصالحا بعد في فضاء تحرّري ديموقراطي مشترك؛ والفكر الإسلامي ما زال يقدّم نفسه كطرفٍ معادٍ للعروبة، متطرّف أحياناً في النظر إليه (لا للعروبة، نعم للإسلام ـ من شعارات الأصوليّة الإسلامية في لبنان). ولكنَّ فلسفة القوميّة العربيّة قدّمت نفسها كقوة فكريّة استيعابية لمضمون الإسلام الثوري/ التحرّري[1]، ولأبعاد المفهومين الاشتراكي والعلماني/ الديمقراطي في العالم. وهذا هو الجديد في مساهمة فلسفتنا العربية المعاصرة على صعيد إحياء البُعد القومي، وتعبئته فكرويّاً لخوض معركة الاستقلال الفلسفي استناداً إلى معارك الاستقلال العربي وتوحيد المجتمعات العربيّة في قوّة قوميّة أو في أمّة/ قوّة، هدفُها **الدولة العالمة L'Etat Savant** التي يقودها علماء عامّون أو فلاسفة قوميّون/ إنسانيّون، علميّون وعلمانيّون في كل حال.

٣ ـ من نحو الفلسفة كبعد قومي إلى انطلاقها كبعد إنسانيّ

□ يمكن القول إن فلسفتنا، في مراحل وقْفها، ثم في مراحل انطلاقتها الأولى، كانت تعاني مأساة ولادتها من خلال معارك ومنازلات غير متكافئة، كان يفرضها عليها الفكرُ السلطوي، اللافلسفي، اللاعلمي. لكنّ القرن العشرين، وخصوصاً بعد زوال الإمبراطورية العثمانيّة، جعل الفلسفة العربية تسترجع سؤالها الإنساني، وترتدي شيئاً فشيئاً بعدها الوطني/ القومي، إلى أن ارتدت بعدها الإنساني الأشمل عند بعض فلاسفتنا أو أدبائنا/ الفلاسفة.

كان التوظيف السياسي للعقل العربي كما قلنا آنفاً، هو الذي يحاصر المجال الفلسفي العربي،

(١) محمد النويهي: **نحو ثورة في الفكر الديني**، الآداب (مجلة)، ثم كتاب، بيروت، دار الآداب؛ الشيخ محمد مهدي شمس الدين: **العلمانية**، بيروت، مجد (مصدر سابق)؛ علي عبد الرازق: **الإسلام وأصول الحكم**، القاهرة (مصدر سابق)؛ عبد الله العلايلي: **أين الخطأ؟** بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٧٨، ط ٢، بيروت، دار الجديد، ١٩٩٢.

ويخيّل للفكر الديني أنّ عدوّه الرئيس هو الفكر الفلسفي بكل اتجاهاته وأشكاله ومضامينه. وهكذا فُرضت، وما زالت تُفرَض في بعض الأقطار العربية، معركةُ التغالب بين المجال الفلسفي والمجال الديني، دونما إفساح لأي مجال يتسالمان فيه ويتصالحان. كانت اللعبة السلطوية ترمي إلى إلغاء السؤال المعرفي، وإلى إيهام العامّة أو الجمهور أنّ السلطة تحمي الدين من الفلسفة ـ كعدو ـ، وأنّه لم يبقَ إلا الفقه ـ فقه السلطة والجمود! لكنّ ظهور الاستعمار والصهيونيّة كعدوّين موضوعيّين، حقيقيّين، أعاد للعقلين الفلسفي والديني قوّة السؤال عن علاقة المعرفة بالسلطة؛ وإنْ اختلفا في طريقة سؤالهما وهدفه ومضمونه. وبدا للعيان أن الوطن العربي يحتاج حضارياً إلى فلسفة قوميّة إنسانيّة عصريّة، فلسفة تحرّر وتحرير، بقدر ما يحتاج في المجال الديني الإسلامي إلى فقه تحرّر وتحرير، هنا التقى بعض فلاسفة التحرير مع فقهاء التحرير (والتقى فلاسفة الجمود مع فقهاء الجمود)، وما زالت سلطات عربية توظّف فقهاء جمودها في معارك وهميّة/ لفظيّة مع فلاسفة التحرير والاستقلال. والأهمّ هو أن الفلسفة والفقه استرجعا، من مواقع ومرجعيّات متباينة، حقّ السؤال، وبالتالي حق الجواب، وصار الفلسفي والفقهي يتشاركان في مشروع مقاومة العرب للإستعمار والتجزئة ـ وإن كان بعض السلطويّين ما زالوا يتخفّون من وارء فقه مهمته الوحيدة إلغاء السؤال العقلي، والانقياد للجواب النَّقلي، الذي يرتدي رداء الأمر السلطوي، لا أكثر. والمفارقة هي أنّ السؤال الفقهي تراجع بدوره إلى أسطورة الأصول؛ بينما تقدّم السؤال الفلسفي العربي إلى ربط البعد القومي للعرب كافة، بالبعد الإنساني للبشر وفلسفاتهم وعلومهم. ولكنّ البعد القومي للفلسفة العربية المعاصرة لا يمكنه اكتساب شرطه الإنساني/ العالمي إلاّ في ظروف جديدة للفلسفة الإنسانية، وفي نظام عالمي أكثر تحرُّراً وأكثر إنسانية وأخلاقيّة وعلميّة. هذه الصفة، **الأكثر**، تعني المزيد من تحرير الفكر البشري، أكان فكراً فلسفياً علميّاً، أم فكراً فقهيّاً دينيّاً. فهل يتسّع عقل السلطة في الوطن العربي، وفي العالم، مرة أخرى، للعقل الفلسفي؟ وهل نشهد تنوُّعاً سياسيّاً عربيّاً مؤاتياً للتنوّع الفلسفي ضمن وحدة الفلسفة العربية؟

٤ ـ التنوّع السياسي والتنوّع الفلسفي

يذهبُ بعضُ المتفلسفة المعاصرين إلى أن المنظومات السياسية العربية واحدة من حيث مضمونها الإيديولوجي، على الرغم من الاختلاف الظاهر في أشكالها (ممالك، إمارات، جمهوريات). وهذا يعني أنّ التنوُّع السياسي مظهري، لا أكثر؛ إذ إنّ المضمون هو امتلاك السلطة حتى في حالات «ممارسة الديكتاتورية» بأشكال «ديموقراطيّة». ويستشهد هؤلاء المتفلسفة أو الفلادقة ببعض المأثورات التاريخيّة المنسوبة إلى هذا السلطان العربي أو تلك العقليّة العربيّة: «لا يجتمع سيفان في غمد واحد»؛ «نحن الزمان مَنْ رفعناه ارتفع ومَنْ وضعناه اتّضع»؛ «ويح العرب من حبْلهم إذا اضطرب»؛ «ويحهم من حاكمهم، إذا رضع لبن السلطة فهو لا يُفطم»، إلخ. فهل هذا يكفي لإلقاء نظرة فلسفية/ علميّة على واقع الأنثروبولوجيا السياسية العربيّة؟ قطعاً، لا. فهذه مجرّد شعارات تنضاف إلى سلاسل الشعارات السياسيّة التي تحتاج إلى درس وتحليل من مواجهة عقلية أخرى. فالواقع الموضوعي يبرز تنوّعاً سياسيّاً عربيّاً مُفرطاً، من محيط الوطن العربي إلى خليجه. وهذا ما جعل الشّتات السياسي العربي يتقارب

ويتضامن في منظومة سياسية اتّخذت شكل «جامعة الدول العربية» ومتفرّعاتها، كما اتخذت أشكالاً أخرى من التقارب الاتحادي والتكتلات الجغرافية/ السياسية (ج. ع. م؛ الاتحاد المغاربي، مجلس التعاون الخليجي؛ مجلس التعاون العربي قبل الحرب على الخليج). والمشكلة العربيّة، فلسفياً، هي ليست في الاعتراف بتنوّع سياسي عربي قائم بذاته، بل في تكريسه كتعدّدية سياسيّة، إقليميّة أو قُطريّة، قائمة لذاتها. فالتنوّع السياسي العربي ضمن الوحدة أمر حيوي، طبيعي وخلّاق؛ إلاّ أنّ تحويل التنوّع إلى تعدّدية انقساميّة واحترابيّة أمرٌ خطير، يجعل العرب أمة حروب وتغالب، لا أمة اتحادات وتسالم. ولا يجوز لنا أنْ نتبنّى الخطاب الاستشراقي في نظرته التقسيمية إلى أرض الأمة وروحها القومي، بل يحقّ لنا أنْ ندرس عقليّات الجماعات العربية وآمالها ومنازعها إلى التوحّد القومي مع الاحتفاظ بديناميكية خصوصيّاتها المجتمعيّة والثقافيّة، التي تضغط على التنوُّع السياسي العربي لكي يتقارب ويتفاعل، يتحاور ويتجاور، وتلجمه عند الاقتضاء عن التصارع والتحارب. والفلسفةُ ذات البعد القومي لعبت دوراً تقريبياً على صعيد التنوُّعات السياسية العربية؛ لكنها لم تلعب بعد دورها التوليفي، إذْ إنّها لا تزال في طور توصيفي/ توظيفي محدود ونسبي. فكيف يمكن للفلسفة العربية بتنوّعاتها الراهنة أن تُسهم في تأسيس أنثروبولوجيا سياسيّة عربيّة، تطاول الحاكم والمحكوم، الموالي والمعارض، ولا تقف عند حدود الخطاب الإيديولوجي، السلطوي أو المعارض للسلطة؟

إن اجتماعيّات المعرفة، علم مستحدث، لم ينجز بعد في الوطن العربي إحدى مهام «أم العلوم»، نعني تقديم نظرة فلسفية شاملة للواقع العربي الحيّ عشيّة حلول القرن الحادي والعشرين. والإناسة السياسيّة التي تطغى عليها السياسة اليوميّة، ببرنامجها وخطابها وآليّاتها الإجرائيّة، تحتاج إلى تحرّر في هذا المستوى من البحث الفلسفي عن وحدة الأنواع السياسية العربية، وبالتالي تستلزم استقلالاً علمياً وانفتاحاً، إن لم نقل اقتراناً بعلم السياسة La Politologie. وهذا يستدعي قيام الفلاسفة بوضع تاريخ علمي للأفكار السياسية العربية وفلسفتها في عصرنا. وإلاّ، فما ذنب الماوردي مثلاً إذا كتب عن عصره ولعصره؟ إنّ التنوُّع السياسي والتنوّع الفلسفي يمكن توظيفهما في مشروع فلسفي توليفي، يقتحم المقوّمات الفكرية والفكروية لسياسات العرب في القرن العشرين، ويتناول القادة والزعماء وأفكارهم ومشاريعهم، بلا مواربة. أما الخوف من نقد السياسة فلا يوازيه في هذا المجال سوى الهرب من الفلسفة، من السؤال، وبالتالي من حق العقل العربي في المعرفة. فإلى متى سنظلّ نقرأ سياستنا في فلسفة الآخرين؟ وإلى متى يمكن أن نستمر في إنتاج فلسفة عقليّة لا تتجاسر على نقد عقل السلطة، وإذا تجاسرت، كما فعل محمّد عابد الجابري في ثلاثيّته (نقد العقل العربي)، فإنها تقف عند كتب الماضي وسياسات الماضي، وكأن الحاضر غير حاضر، وغير مقبل؟ كان إبن سينا يرى أن الفلسفة هي المجرّد وأن السياسة هي الملموس، وكان يعني بذلك، من خلال تجربته كفيلسوف/ طبيب وكسياسي/ وزير، أنّ الفلسفة أرستقراطيّة، مجرَّدة عن المُعاش السياسي. وبهذا المعنى، لا تزال الفلسفة العربية المعاصرة سينويّة، وإنْ تجاسر بعض فلاسفتنا على وسمها تارةً بالرشدية وتارة بالخلدونيّة. إن واقع المثقّف العربي في القرن الرابع عشر هو غيره في نهايات القرن العشرين وطوالع القرن الحادي والعشرين؛ وإن مأساة إبن خلدون الذي عجز عن الجمع بين الرياسة السياسية والرياسة العلميّة في بنية سلطانية (قوامها المال

والسلاح، ليس غير) لا تزال مستمرة، بأشكال مختلفة، في بعض الأقطار العربيّة؛ ولكنّها مأساة جديدة ومختلفة هذه التي نعيشها الآن، وقد يعيشها سوانا غداً، ذاك أنّ قوامها: كيف تعطي علماً، عقلاً، لدولةٍ عربية مشتركة تنافسها وتصارعها دول تدّعي التفوق العلموي Scientiste والتقنوي Techniciste، وكأن العرب أمة لا علم لها ولا تقنيّات أو ماعونيّات؟ وفلسفة المأساة هذه هي المطلوبة في تاريخنا الحاضر، ولا يمكن توليدها بلا مغامرة جدليّة وجداليّة في الواقع العربي. فحيث يغيب الجدال والسجال تنكمش المعرفة، ويُحبَطُ التعارف، ويسودُ البحث عن الخبز ـ المتوافر وغير المتوافر في آن ـ؛ ومأساة العرب تكمن في تجويعهم وهم الأغنى قومياً لو تفاعلوا وتعارفوا! والحال، ألا يكفي التجويعُ الراهن لتوليد فلسفة تحريرية تستوعب التنوّع السياسي العربي في حقل توحيدي للمادة العربية المعنوية الأولى؟

إن روح العرب ومعناهم، موجودان في منطوق حياتهم اليوميّة، والتاريخية الأثريّة، وبما أننا لسنا من حفّاري القبور ونابشي الآثار، فلا بد لنا من دفع فلسفة التحرير إلى مستوى فلسفة التوحيد القومي لعرب القرن المقبل.

٥ ـ من فلاسفة تحرير إلى فلاسفة «توحيد»

هناك مصادرة فلسفية تقول: «لا يكتمل تحرير العرب إلا بتوحيدهم». وهناك مؤامرة فكرية على العرب تقول: «لا يفكّ الأعراب إلّا الأعراب». وتفكيك العرب منذ الحروب الصليبية حتى حرب الخليج، مروراً بحروب الصهيونية في فلسطين وجوارها العربي، هو الشاغل الأول لأوروبا وعقلها الاستعراقي ethnocentriste الاستعماري، الاستيطاني. ومن أوروبا هذه، توارث الأميركيّون الشماليّون والأباطرة الآخرون، هذه العقليّة، وتعاملوا مع عرب القرن العشرين ككُم quanta قابل للتفكيك والتذرير، بلا مقاومة روحيّة، لأنه بلا مادة أوليّة Protomatière تحرّك الروح في حقله التوحيدي. وإذا كان الفلاسفة العرب المعاصرون قد أسهموا نسبيّاً في ما نسمّيه فلسفة التحرير ـ رغم تقصيرهم البارز على صعيد نقد العقل السلطوي ـ، فإن مساهمتم لا تكاد تُذكر على صعيد فلسفة التوحيد ـ اللهم إلّا إذا اعتبرنا المساهمات الإيديولوجية القومية (من ميشيل عفلق إلى نديم البيطار) مساهمات فلسفيّة!.

نفترض أنّ ما قدّمه فلاسفة التحرير لإغناءِ البعد القومي للفلسفة العربية المعاصرة هو مادة تكوينيّة، يمكن لجيل فلسفي قادم أنْ ينطلق منها، بعد نقدها وتقويمها. إنّ جيل فلاسفة التوحيد له روّاده. وإذا كان يمتنع علينا هنا الخوض في مسألة الريادة وأجيالها المتعاقبة، فإن من المسموح لنا القول إنّ لكل عصر روّاده. وإذا افترضنا أن العصر المقبل هو عصر توحيد العرب، بعد استكمال تحريرهم القومي وتمكّنهم من تجديد حضورهم وحضارتهم بين العالمين، فإنّ روّاداً جُدداً سيولدون من مأساة هذه الأمة الكبرى، «الأمبراطورية الموقوفة»، وسيولّفون السياسي والفلسفي، الدولة والعلم، وسيقدّمون حلولاً لمشكلاتهم غير الحلول التي قدّمتها فلسفتنا في مرحلة انتقالنا من الاحتلال إلى الاستقلال. فمن مآثر العقلانية الإنسانيّة أنّها تنتج المشكلات وأنّها وحدها القادرة على تشخيصها وحلّها، ولا نبالغ حين

نقول: إن البعد القومي للفلسفة المعاصرة في الوطن العربي لم يكتمل بعد، إذْ برز منه الجانب التحريري - وهو أساس -، وما زال الجانب التوحيدي ينتظر اكتمال ولادته في تاريخ عربي مقبل، ليس لنا أنْ نحدّد معالمه، وأنْ ندّعي تحديد عبقرية الشّعب العربي في ابتكار الحلول لمشكلاته المزمنة والقادمة! فإذا كان من المسلّمات أنْ لا شيء يحرّر العرب كالقوّة (مقاومة، ثورات، حروب تحرريّة)، فمن البديهيّات الفلسفيّة أن لا شيء يحفظ حريّة العرب وحقهم في تقرير مصيرهم واستقلال قرارهم القومي وصون وجودهم، كالوحدة. أما لماذا لم تنجح مشروعيّة الوحدة في ظروف التحرّر والاستقلال، فهذه مسألة أخرى، تحتاج إلى بحوث مستقلّة. إن الاتجاه العربي الملحوظ هو نحو لون من ألوان القوميّة المؤسسية، فهل تقدّم الفلسفة الحاضرة والمُقبلة مرجعيّات فكرية لمثل هذه القوميّة الآخذة في التكوّن؟

٦ - وحدة الهويّة

□ إن هويّة فلسفة التوحيد، المبنية على فلسفة التحرير، تستلزمُ وحدة الهويّة القوميّة لفلاسفة العرب المتحرّرين، وبالتالي تدفع في اتجاه البحث عن وحدة فلسفيّة من خلال تنوّع الفلاسفة العرب أنفسهم. وأما الاستغراق في مسائل الفلسفة ما قبل سقوط بغداد (١٢٥٨م.)فلم يعد ذا بال. فتلك مرحلة أثرية تاريخيّة؛ ونحن اليوم في مرحلة تكوينية مختلفة[١]، وفي ظروف عالمية متشابكة وغير متكافئة. والمطلوب منا، كفلاسفة تحرير وتوحيد، أن نقارن حاضرنا الفكري والعلمي بحاضر سوانا، وأنْ نساجل في مستقبلنا ونجادل في إمكان بقائنا - ليس من منظار ماضينا ولا ماضي سوانا - بل من منظار مستقبل العالم الذي نعيش فيه، ضده، وله في آن.

وليس من السهل الإنتاج المعرفي لفلسفةٍ عربيةٍ تصلح للقرن الآتي؛ وفي كل حال هذا ليس مطلوباً من أحد. إذْ المطلوب هو تقديم فلسفة عصرنا، ونقد اتجاهاتها وبلورة تيّاراتها الحيّة والأكثر حيويّة، وتسهيل الخروج الفكري من عصر إلى عصر. إنّ القطع المعرفي مطلوب، ليس بسبب حادث زمني - كالانتقال من قرن إلى قرن - بل بسبب حاجة وجودية، حاجة العرب إلى علم ومعرفة يجعلانهم جديرين بالبقاء كأمة كبرى وسط أمم تكبر، وفي مقابل أمم معرّضة للزوال والانقراض إذا لم تحافظ على مستقبل حريتها بوحدة حقلها الحيوي، المتنازع عليه من داخلها ومن خارجها.

---

(١) Roland Breton: **Géographie des Civilisations**, Que sais-je?, P.U.F., N° 2317, 1987. (pp. 76 - 84)., Jean-Pierre Fichou: **La Civilisation Américaine**, Que sais-je?, n° 2372; Jacques RISLER: **La Civilisation Arabe**, Paris, Payot, 1972; L'Islam Moderne,.Jules Keppel: **La Revanche de Dieu.**
الخوري، فؤاد اسحق: **إمامة الشهيد وإمامة البطل**، بيروت، دار الجامعة، ١٩٨٨؛ إيفنز- برتشارد، إ: **الإناسة المجتمعية**، ترجمة ح قبيسي، بيروت، دار الحداثة، ١٩٨٦.

خواتم

١ ـ علم العلم وخيار العرب الوحدوي

يفارقُ العربُ القرنَ العشرين، ويتهيَّأون لدخول القرن الحادي والعشرين، دون أن تفارقهم عقليّةُ «الأمّة الكبرى»[١]، «خير الأمم»؛ عقليّة المُلك أو «الأمبراطورية العظمى»[٢]. فهل هذه العقليّة نتاجُ حلم مضى «كمنْ يحلم بغرناطة»؟ أم هي نتاج واقع تاريخي مُعاش، كان حيّاً، وما زال حيّاً، ماثلاً في ذهن له معادلته المنطقيّة المميّزة: «أنا عربي إذاً أنا وحدوي»؟ بمعنى أنّ حياة العربي في وحدته، وأنّ وحدة الأمّة تعادل حياتها؟ أم أنّ الوحدة ـ وحدة الذات بالذّات ـ هي خيارٌ طارىء، طريف، جديد؟ خيارٌ بلا أصل، بلا كيف، بلا أي أو أية تاريخيّة؟ هذه الأسئلة تراود حقل البحث في عناصر الوحدة العربية كخيار مشروع، إلاّ أنّنا لن نواجهها مباشرةً، لأنَّ ما يهمّنا فيزياء الوحدة العربية/ الحقل التوحيدي العربي/ بعدما امتلأ المختبر التوحيدي العربي بالسّحرة، وبمنجّمي الاتحاد، وخيميائيي الشعوب أو كيميائيي الأمم وفلاسفة تفتيتها وتمزيقها.

السؤال العام هو التالي: هل تخلو أمّة، قوم/ قومية/ شعب (بدولة/ بلا دولة) من حقل توحيدي قوامه جغرافيا الوجود الحيّ؟ إذا كان الجواب بالإيجاب، فإن العرب لا يختلفون في شيء عن سواهم من أمم المعمورة والمهجورة. والحال، هل المادة الأولى لحياة العرب مغايرة لمادة سواهم الأولى؟ لم يثبت أنّ قوام حياة البشر ليس جوهراً فَرْداً واحداً ـ كما نقول في الفلسفة التوحيدية الرفيعة ـ وإن كان هذا الجوهر موضع اختلاف في مستوى التسمية، لا في مستوى الإقرار. فلنبحث، إذاً، في فيزياء الحياة العربيّة، لا في كيمياء أو خيمياء السياسة، عمّا نسميه الحقل التوحيدي العربيّ. إن العرب أمّة تاريخية، ذات تاريخ (حتى قبل ما يسمى اللاتاريخ)، تورخت نفسها بنفسها، كما تورخت غيرها، تقدّمت وتأخّرت، توحّدت وتفككت مثل كل الأمم، إلاّ أنّها لم تنقرضْ يوماً، ولم يظهر على الرغم من كلّ ما طُعن فيها وعليها، أنّها مرشّحة لانقراض، فهي حتى الآن أمّة حيّة، بالمعنى البيولوجي الدقيق حيث تكون الحياة مقاومة دائمة للموت، للانقراض، للزوال. لكنّها حيّة في حقول أو مجاميع توحّدية، تنشد مجدّداً الترقّي، إلى حقل توحيدي جامع هو في حقيقته مثالها التاريخي العيني المُعاش[٣]. في هذا المعنى نؤكّد أنّ الوحدة العربية خيار حيوي، بيوجغرافي/ تاريخي دائم، وأنّها حلم جماعي/ جمعي واجتماعي/ حلم

---

(١) Jacques Pinenne, **Les Grands Courants de l'histoire Universelle.**

(٢) **القرآن الكريم، مقدّمة إبن خلدون.**

(٣) Louis Gardet, **Les Hommes de L'Islam**, Bruxelles, éd. Complex, 1984. (Approche des mentalités).

واقع مقيم، مزمن؛ حلمُ أمّة حيّة بواقع مختلف[1]. حلم، أمل، هدف، غاية، مثال: كلها، هنا، مصطلحات لمفهوم عينيّ واحد. والمسألة الجديَّة لا تكمن في تأويل حلم جماعي فقط، بل تكمن أيضاً وأساساً في كيفيّات تحقيق حلم جماعيّ. هنا، نكتفي، عبر التحليل أو التفكيك، بما واجه العرب من مقومات لمسارهم التوحيدي على مدى القرنين ١٩ و ٢٠.

١ ـ معنى الخيار

□ الخيار في فلسفتنا العربية هو من الخَيْر، التخيُّر؛ وهو بالتالي نقيض ذري لما يعانده ويمانعه، من أذى وشر وعدوان أو عدائيَّة. وهو في دلالته الفلسفيَّة عملٌ حرٌ؛ هو فاعلٌ حقيقي، فريدٌ في تموضعه وتمكّنه من المكان/ المجال أو الفضاء الحيويّ؛ وقابلُه أي موضوعه هو المكانُ المتحرّك، الحيّ، المستزمن، والمتزامن مع أماكن أخرى. فخيارُ الوحدة، من هذه الزاوية، فعل إنسانيّ حيويّ دائم، يتراخى حقلُه أو يتمادى، يضيق أو يتّسع حسب الإشراقة أو البارقة الروحيّة التوحيدية: فتارة تكون جغرافيا القبيلة هي حقله التوحيدي، وتارة تكون جغرافيا عدّة قبائل، شعوب، أمم هي حقل توحيد مُلك واسع أو أمبراطورية عظمى. وهذه الجغرافيا متماسّة مع جغرافيّات بشريّة أخرى، قانونها التغالب والتنافس والتحارب، واستثناؤها التسالم والتعاطف والتحالف! فالوحدة حاجة داخليّة لدى كل جماعة بشريّة؛ وهي في الوقت ذاته، دائماً وأبداً، ممانعة خارجيَّة في نظر الجماعات الأخرى، النقيضة[2].

أ ـ الوحدة حاجة داخلية:

□ إنّ مفهوم الوحدة الذي يجري حالياً توصيفه بلا تعمُّق، وتوظيفُه بلا تمعُّن في حقل التوحيد العربي، هو في حقيقته العلميّة مفهومٌ توليفي، يجري دائماً تفكيكه إما لتوصيف فكري، وإما لتوظيف سياسي، شعائري غالباً. إنّ عنصري الجماعة والوحدة متلازمان في حقل التكوُّن البشري (الأسرة، الجماعة الكامنة، الجماعة المنتظمة: العشيرة، القبيلة، الشعب، القوم، الأمّة، الأمم)[3]، فقديماً قالت العرب: لا جماعة بلا إمارة، أي بلا إمرة، بلا وحدة. الحقل التوحيدي، إذاً، هو نتاج بيو/ فيزيائي من نتاجات كيمياء الحياة الاجتماعيَّة، ومن أسرار معادلاته الجبريّة/ التاريخيّة. وحين نرغب في فهم الوحدة كحاجة داخليّة، لا بدّ لنا من اكتناه رياضيّاتها واستيعاء معادلاتها، والتعامل معها كتوليف جبريّ تاريخي، لا كمجرّد هندسة سياسية سطحيّة (إقليدية). فالوحدة نواة جمع الجماعة، هي ضرورة وجودها، حاجة تركيبها الداخلي للكون في مكان (جي، كي، أرض يمتدّ رسمها ويضيق، فتكون الجغرافيا الوحدوية بنت تاريخ وأزمنة وشعوب متفاعلة/ متغالبة/ متسالمة بعد صراع منهك)[4]. وهذه النّواة حين تصابُ في تركيبها ولا تعود تتركب عضوياً، يكون مفهوم النّواة الوحدَوية قد انقرض أو

(١) Jacques Risler, **la Civilisation: Arabe**, Paris, éd. P.B.P.1963., **L'Islam Moderne.**

(٢) R.Breton: **Géographie des Civilisations**, P.U.F. Sep. 1991.

(٣) Bourricaud: **Dictionnaire Critique de la Sociologie, Paris**, P.U.F., 1984.

(٤) محمد مرحبا، الجامع في تاريخ العلوم عند العرب، بيروت، دار عويدات، ١٩٨٨.

زال، لأجل (لأنَّ كل ما يتفكك يعود فيتركّب: لا ننسَ هذه الحكمة الجدلية لهيراقليطس؛ ولا ننسَ الآية الكريمة: ﴿يخرج الحي من الميت، ويخرج الميت من الحيّ﴾).

والعرب، اليوم، هم أقل من أمّة كبرى متّحدة، وأكثر من نوى ذريّة متذرّرة. إنّهم، ببساطة، في طريقهم إلى وحدة؛ لكنَّ مسار التعضّي التوحيدي، وحدة الأجسام الحيّة، يحتاج إلى مجال واسع وزمن طويل، لا تكفي الأوراق والكتب المنشورة عن الوحدة لاختصاره. هذه الحاجة إلى التماسك الداخلي تفترض بدورها مراكز استقطاب توحيدي، تولد داخل الحقل التوحيدي الأكبر، المفترض، المسمّى تارة بعالم أو وطن عربي، وتارة باسم عالم إسلامي. هنا نمتنع نحن عن لعبة ألفاظ الغرب والمستغربين. الوطن العربي هو حقلنا التوحيدي، والعالم الإسلامي هو حقلنا الوجودي؛ والممانعة التي يُظنّ أنّها من داخلنا (هل نحن ضد ذاتنا؟ ولماذا؟) هي في الواقع من حقول أخرى، مخالفة لنا دينياً وثقافياً ووجودياً؛ فالعربيّ مسلم حضارياً إلى حدٍ بعيد، والمسلم عربي دينيّاً إلى حدٍ بعيد، وإلّا لا يعود مسلماً؛ وفي كل حال، العالم الإسلامي عربي ثقافيًّا، وهو نقيض العالم الصليبيّ، عالم الممانعة، المتاخم، الذي جاءنا من الغرب، مقابل العالم الوحشي الذي جاءنا من الشرق (جنكيزخان/ هولاكو/ تيمورلنك) وأسلم، لاحقاً، لافتراسنا. هذه مسألة يعرفها المؤرّخون جيداً، ويعتبرها المتفلسفون مشكلة كبرى: مشكلة شعب حطّمت حضارته، أُغرق في دمائه، واحتُلّت أراضيه. القرن التاسع عشر، كان بالنسبة إلى العرب عصر إحياء فكري، والقرن العشرون هو عصر تحرير الأرض، حقل الوحدة المنشودة من داخل كحاجة، الممنوعة من خارجه كحاجة مضادة.

ب ـ الوحدة ممانعة خارجيّة:

□ لقد أُغرق عربُ القرن العشرين بما نسمّيه فلسفة المانعيَّة (العربيّة، الزاعمة أنَّ العرب لا يتوحّدون) و(الإسلاميّة، الزاعمة أن المسلمين لا يتحدّون)؛ ولكنَّ عربَ القرن الحادي والعشرين لا بدَّ أن يكشفوا حقيقة هذه المانعيَّة، فهذه ليست أصلاً من أصول الوجود العربي، ولا ركناً من أركان دين حنيف، عادل ومعتدل، ظهر بين أوساط «خير أمّة أرسلت للنّاس». إنها مانعيّة برّانية، خارجيَّة، قد تجد ما يماثلها في داخل الحقول التوحيدية العربيّة أو الإسلامية، فيكون امتثال لها وانصياع، وتنقلبُ المانعيّة الخارجيَّة امتثاليَّة داخليَّة؛ وقد تجد، غالباً، ما يعاندها، فتكون الوحدة مثالاً مقاوماً لموانعها الخارجية/ الداخلية معاً. هذا أحد معاني التحرّر الوطني القومي، التحرّر الاجتماعي والفكري والنفسي والعقلي، لدى عرب القرن العشرين، الذين مضى على أجدادهم وأسلافهم نحو ٧٥٠ سنة وهم يقارعون في المشرق موجاتٍ استعماريَّة/ استيطانيّة متتالية، ونحو ٥٠٠ سنة وهم يقارعون في المغرب العربي الكبير موجات استعماريّة مماثلة. والحال، فإنَّ المأثور التاريخي العربيّ هو الوحدة التي اتخذت شكل المقاومة الدائمة للمعتدين؛ أما المأثور المانعيّ فهو مأثور خارجيّ، مراكزه متعدّدة. نحن نعيش، إذاً، في عالم مقهور، يستمر فوقه الاستعمار أو الظلم ويتغيّر فيه المستعمرون الظالمون فقط. نعيش في عالم يقاوم، يحيا من مقاومة، كأن هذه هي حياته الجديدة. مع ذلك يدّعي المانع الخارجيّ أننا لا نتقدّم، ولا نجادل ولا نصارع، فهل هناك من يكلّف نفسه إحصاء عدد العرب الشهداء منذ

سقوط بغداد سنة ١٢٥٨م. حتى الحرب على الخليج وانتفاضة الشعب الفلسطيني في أرضه المحتلّة؟ إنَّ رقم الدّم هو رقم الحياة اليومية العربية الباحثة عن تجدّدها منذ ثمانية قرون ولا تزال تبحث. وإنَّ البحث لّما ينتهي، وحقل التوحيد العربي ما زال مفتوحاً. فما هو مثالُه؟.

٢ ـ المثال الوحدوي العربيّ

□ يمكن الافتراض أنَّ الفكر السياسي العربي كان في هذين القرنين الأخيرين، فكراً نهضوياً تنويرياً بقدر ما كان فكراً توحيدياً، تواحدياً في آن. وإذا كان الواقع العربي المُعاش مفككاً، مُهمَّشاً في بقايا موروثاته الحضارية ومآثره العلمية والأدبية والفنية والعملية (صناعة، زراعة، تجارة)، فإنه كان، مع ذلك، مسكوناً بروح الوحدة، روح الأمّة الكبرى، الهائمة في فضاء الإسلام، فضاء المعرفة وفضاء الروح: «الله أكبر»؛ والإنسان المسلم يستمد أكبريّته من أرضٍ وفضاءٍ معاً. لكنَّ الأرض كانت محتلّة منذ مئات السنين، وفضاؤها الروحي موزَّع ومحتلّ هو الآخر. هنا تجاورت عدّة عقول أو معقولات في عقليّة عربية غامضة، عقليّة التباسيَّة: عقل التاريخ يجاوره عقل الأسطورة والخرافة؛ عقل الاعتقاد يجاوره عقل السِّحر والمكر (الكذب، النّفاق)؛ عقل المعقول ويناقضه عقل اللامعقول. ولكنَّ هذه العقـليّـة المميّزة بقـابليتها للتلبيس والتـوهيم، أخذت تتلمّس سبـل الفصل مـا بـين التـداخـلات والتشابكات. كان العرب، مثلاً، مطمئنين إلى العيش في أمبراطورية إسلامية، بينما كانوا في الواقع التاريخي يعيشون في ظل احتلال وقهر؛ وكانوا أمّة فتح وتقدّم ومقاومة حتى القرن الثاني عشر، ففرض عليهم المحتلون، بعد دمار واستباحات، أن يصيروا أمّة انقسام وتأخر واستكانة. ولذا، عندما تساءل متنوّرو القرن التاسع عشر: لماذا تقدّم الأوروبيون وتأخّر المسلمون؟فاتهم أن بعض أوروپا هو الذي تقدَّم، وليس كل الأوروبيين، الذين عاشوا في حروب ومجازر، ورزح بعضهم أيضاً في احتلال وانقسام؛ كما كان حال العرب أيضاً؛ كما فاتهم أنَّ هناك عالماً جديداً قد ولد، وراء الأطلسي، وأنّه كان هو الآخر يتقدّم (الولايات المتحدة) بمحاذاة أوروپا الغربية أو بالتكامل معها؛ وأخطر ما فـاتهم أنَّ العثمانيـين المحتلّين هم الذين كانوا يتأخرون، ويتخذون شكل «الرجل المريض»، وأنهم كانوا يؤخّرون معهم العرب ويفرضون عليهم شخصية الرجل المريض، موقعه ودوره. لكنْ، قبل ذلك بكثير، كان مثال الوحدة العربيَّة مستمراً، تحت الاحتلال، بشكل سلبي، شكل المقاومة للاحتلال. وإلّا كيف تُفسر حـركات التمـرُّد والانتفاض عـلى السلطة العثمانيـة المركـزية، والحـروب الداخليـة ما بـين القـرن السادس عشر ومطلع القرن العشرين؟ لقد انسحب الأتراك إلى حدود دولتهم التركية/ الأم، بعد ما سلّموا الأراضي العربية المحتلّة، إلى محتلّين آخرين، على دفعات ومراحل. فكان القرن التاسع عشر عصر تخلّي الرجل المريض عن أراضينا العربية المحتلّة، للغرب الصليبي الذي انهزم وانكفأ عن بلادنا في القرن الثالث عشر (معركة عين جالوت)؛ ومع انتهاء الحرب العالمية الأولى، كانت الأرضُ العربيّة خاضعة كلها تقريباً لمجموعة استعمارات أوروپية، صارت تحمل هوية القومية/ الرأسمالية، وتغلّفها بغلاف داخلي (الديمقراطية وحقوق الإنسان) خاص بها في بلادها. والفكر السياسي العربي انبهر بعضه في القرن التاسع عشر بذلك الغلاف الداخلي للاستعمار الخارجي. وانطلت، لوقتٍ، لعبة التمـدُّن

والتمدين، كأن الاستعمار، لفياثان[1]، ذلك الوحش المتعدّد الرؤوس، يمكنُه أن يطوّر (أو يحرّر) بلاداً ينهبها ويستعمرها! إنّ المنطق الخارجي للاستعمار لم يلفت انتباه (المتنوّرين) في بلادنا: فهو بدوره «رجل مريض» يبحث عن جثث رجالٍ أكثر مرضاً أو موتاً، وبالتالي أيكون تحرير شعب باستعماره؟ وهل يمكن تطور شعب بنهب ثرواته وخيراته؟ هذه اللعبة ستكون فضيحة القرن العشرين، الذي استهلّه العربُ شرقاً وغرباً، بحركات تحرّرية ومقاومات وحروب لم يخلُ عقدٌ زمني منها على امتداد هذا القرن وحتى اليوم، رغم هذه اللعبة الخارجية الماثلة اليوم في ما يسمّى «المؤتمر الدولي للسلام».

الواقع أنَّ مثال الوحدة العربية ظلَّ حاضراً في الجماعات العربية، ولكنّها كانت تعبّر عنه بأساليب وأشكال مختلفة. كان لكل جماعة عربية محلية أو قطرية قضيّتها الوطنيّة، ولكن الجماعات العربية كلّها كانت تبحث، بالمقاومة للاستعمار، عن مجالها التحـرّري، وبالتـالي كانت تقف في أفق البحث عن مجالاتٍ فكرية وسياسيّة لمشروع اتحاد جديد. إنّ أموراً كثيرة (كالأرض واللغة والدين) لم تتبدَّل في الوطن العربي رغم احتلاله المتعـدّد الجنسية؛ ولكنَّ المـظاهر الاتحـادية، مـظاهرَ القـومية المؤسسيـة والحضارية، التي عرفها عرب المشرق في العهدين الأموي والعباسيّ، وعرفها عربُ المغرب حتى سقوط غرناطة سنة ١٤٩٢، كانت تتفكك على الأرض، ولكنّها كانت تمكث في النفوس هويّة مثالية ثابتة، تبحث في اللغة والفكر والعقيدة التوحيدية الدينيّة عن مشروع يتمثّل إجماعَ أمّةٍ مفككةٍ على حاجتها إلى وحدتها الداخليّة.

زدْ على ذلك، أنّ مفكّري القرنين التاسع عشر والعشرين العرب، كان عليهم في المقام الأول تذكير العرب بلغتهم ودينهم وثقافتهم ليس كماضٍ مأثور وحسب، بل أيضـاً كحاضر مُعـاش وله مستقبل. وكان عليهم في الوقت ذاته إعطاء معانٍ لما يحدث في الحاضر وتوقّـع ما يمكن حـدوثه في المستقبل. هنا يتغـالب علم الماضي وعلم الحـاضر مع علم الآفـاق؛ فالعـرب الذين قُـطعوا عن ماضيهم، لا يمكنهم تجديد حاجتهم الوحدوية من لا شيء، وبلا كيف، هكذا سحراً وإعجازاً. لا بد من معاناة طويلة وشاقّة جداً. فحتى الآن لم يُستوعب ابنُ رشد، مثلاً، كمؤسس للعقلانية العربية الحديثة، ولم يستوعب ابن خلدون كمؤسس لعلم الإنسان أو لأنثروبولوجيا سياسية تاريخية. فما أثر كل ذلك في المثال الوحدوي العربي؟ نخطىء حين نظنُّ أن المشروع الاتحادي هو مجرَّد مشروع سياسي، يلتقي عنده حاكمان عربيّان أو أكثر ويقولان للوحدة كوني فتكون. إن الوحدة هي حاجة داخليـة، ممنوعة خارجياً، كما أسلفنا؛ وهي بذلك مسار تحقّق تاريخي بعيـد المدى، ذي نـواة حيّة، صلبـة، ودائمة؛ لكن ماذا تفعل النّواة وحدها إذا كان حقلها التوحيدي مترامي الأطراف، كما هو حال الوطن العربي، الذي صار يمثل الكيان الجغرافي الأول في العالم، بعد انهيار «المعسكر الشيوعي» أخيراً؟

لقد سادت فلسفة اكتشاف الذات على الفكر السياسي العربي في القرن الماضي، وولدت فلسفة تحرير الأرض والإنسان العربيّين في خلال هذا القرن، لكنَّ الفلسفة كتاريخ للحريّة، ما زالت تخوض معاركها في مجتمعات عربية تعيق النّقد العلمي وتؤخّر عمليّات التغيير باستمرار تأخّر عمليّات التساؤل.

(١) فرانسوا شاتليه، **تاريخ الأفكار السياسية**، تعريب خليل أحمد خليل، بيروت، معهد الإنماء العربي ١٩٨١.

والدحض والرفض لما هو غير مرغوب في ما هو قائم. إنّ التحرير الوطني، وقد أُنجز معظمه على صعيد الشكل السياسي، ما عدا بقايا أساسية (فلسطين، الأراضي العربية المحتلة، جنوب السودان، الاحتلال الغربي الجديد للخليج مؤخراً)، لا يزال يدعو الاجتماعي إلى تكوين حقله التحرُّري، وبالتالي لا تزال مهمة المفكّرين والمثقفين والعلماء العرب في بدايتها؛ فنحن حين نتمعَّن في جغرافيا الوطن العربي السياسيّة، نجدها في حاجة ماسّة إلى ثقافة قوميّة، مؤسّسية، وإلى تراكم قوّة العلماء والعلّامين، وقيام قوَّة معرفية عربيَّة تشكّل قفزة نوعية في مضمار التقدّم إلى الوحدة. إنّ ولادة الفرد العربي الحرّ، المستقل، السيّد، هو شرط تاريخي لولادة الجماعة الحرّة، الأمّة الحرّة. ومن الدّاخل، لا شيء يحرّر الفرد والجماعة كحرية العقل المطلقة، حرية النقد والتساؤل. وكم من بلد عربي لا تزال ممنوعة فيه الفلسفة، أمّ العلوم، وكأننا لا نزال، من زاوية الثقافة، في عصر «فتوى الشهرزوري»؟

صحيح أنّ العلوم أكلت أمّها في الغرب، ولكنَّ الأم غيّرت إسمها وصارت «أنثروبولوجيا». فهل لنا سبيل إلى توليد أنثروبولوجيا عربيّة، تقف مطوّلاً عند مشروع الوحدة أو الخيار الوحدوي العربي؟ هنا، نحن مبتدئون، وأكثرنا تقدماً هو مجرّد مبتدىء، رائد أو مؤسس. فأنثروبولوجيا الخيار الوحدوي العربي لا بد أنْ تنطلق، أولاً، من علم الإنسان العربي الحاضر - بكل ماضيه المجيد وغير المجيد معاً -، لتستخلص من عدة حقول ومجالات نموذجاً لعقليّة عربيّة كامنة، أو مقبلة على خيار وحدوي عربي في ظل عالم حافل بالمتغيّرات والمستجدات، بالطفرات والانقلابات؛ إنّ المثال لا يكفي كمونه في جماعة لكي ينقلبَ نظاماً متعيّناً في تاريخ؛ فانتقال العرب من طور جماعات كامنة وحدوياً، إلى طور جماعات منتظمة في نسق قومي/ اتحادي، يستلزم تحوّلات في العمق المورفولوجي وفي البناء الأنثروبولوجي لوحدة العرب كقوّة حديثة أو قوّة حداثة، قوّة حضور في عالم تنخفض حضاراته، وتتكثف منظوماته السياسية الدولية، ويبدو فيه الهامشيّون أو المهمشون أمياً لا مكان لهم في عالم دينصوري (نسبة إلى الدينصور) سينقرض فيه الأضعف والأقلّ مقاومة للموت التاريخي.

٣ ـ النظام الدولي: ما جديده؟

□ تميّز القرن العشرون بسقوط إمبراطوريات (العثمانية، اليابانية، الصينية، الفرنسية، الانكليزية) وقيام أمبراطوريات (السوفياتية، الألمانية، الأمريكية) ثم بسقوط الأمبراطورية الألمانية مع نهاية الحرب العالمية الثانية، وبقيام إسرائيل دولةً على أرض فلسطين، وبسقوط الأمبراطورية السوفياتية حديثاً. ولم تقم الوحدة العربية أو ما يسمّيه جاك بيرين هذه «الأمبراطورية الكبرى، مع وقف التنفيذ». إلّا أنّ روح الحضارة العربية لمّا تنطفىء جذوتها، حتى إن جاك ريسلر يستشهد بعمر الخيّام، قائلاً: إنّ الجواد العربي قفز قفزات رائعة وسريعة في تاريخ الحضارات، وكان لا بد له من استراحة، غير أن استراحته طالت كثيراً أمام تحدّيات النظام الدولي وتقلّباته.

إنّ النظام الدولي قديم قدم الممالك والأمبراطوريات، قدم مبدأ السلطة والدولة والصراع فيهما وحولها؛ ففي خلال خمسمئة سنة تقريباً (٧٦١ ـ ١٢٥٨) شكّل العرب أمبراطورية عظمى، لم تبلغها أمم من بعدهم، وقدّموا نموذجاً لنظام دولي أُحادي، كان يتعرّض لخروقاتٍ وتمزقات وغزوات

وحروب، إلاّ أنّه كان قائماً بوجهيه السياسي، الاقتصادي، والاجتماعي/ الحضاري. ولم يكن سقوط بغداد (١٢٥٨) سقوطاً نهائياً لتلك الأمبراطورية وذلك النظام، إذ إنّ استمرار المغرب العربي وإسبانيا المسلمة، حتى سقوط غرناطة سنة ١٤٩٢، كان يشكّل أفقاً لانطلاق الجواد العربي المنهوك والمحارب من غير جهة. ولكنّ الظروف الدولية كانت مانعةً لذلك الانطلاق المتزامن مع نهضة أوروبا الغربية واكتشاف أميركا سنة ١٤٩٢ وبدء التبشير الإنجيلي في العالم الجديد.

وبما أنّ النظام العربي الآخذ في التكوّن بعد الحرب العالمية الثانية، كان ينمو في ظل ثنائيات دولية تناقضية (الولايات المتحدة × الاتحاد السوفياتي؛ الصين × الاتحاد السوفياتي؛ الحلف الأطلسي × حلف وارصو، إلخ)، فإنه كان يطمح إلى تجديد الحضور العربي السياسي والحضاري وسط صراعات دوليّة، طابعها الغالب اقتران الاستعمار بالرأسمالية التجارية والصناعية، الغازية/ المحاربة، التي صار عمرُها ٥٠٠ سنة (١٤٩٢ ـ ١٩٩٢). فكان على هذا النظام العربي، المنطلق من (خيار وحدوي) أو مشروع اتحادي قديم، جديد، أنْ يستكمل تحرير الأراضي العربيّة وأن يوطّد عملية التحرير بالاستقلال السياسي/ الاقتصادي، بالاستقلال الاتحادي أو التحرّر بالوحدة. وهذا ما كان النظام الدولي بكل ثنائيّاته يمانعه ويحاربه بأشكال مختلفة. فالنظام الدولي الغربي الذي يحتفل هذا العام بمولده نصف الألفيّ، كان يحاذر ويمانع في قيام نظام دولي موازٍ مستقلّ أو منافس. هذه خلاصة فلسفات الصراع على استقطاب المعمورة واستعمارها في النصف الثاني من القرن العشرين. لقد تقدّم العرب إلى الوحدة العضوية مراراً وتكراراً، ولكن أشكال التقدم كانت متفاوتة ومتناقضة: فحين تقدّموا إلى مقاومة «قيام إسرائيل» سنة ١٩٤٨ كانوا متضامنين شعبياً، متناثرين نظامياً، حكوميّاً، ومتأخّرين عسكرياً، فخسروا معركة، وربحها النظام الدولي (الممثل آنذاك ببريطانيا) من خلال عصابات صهيونية وجيوش بريطانية/ فرنسية/ أمريكيّة[1]. وحين تقدّموا من خيار الوحدة عبر ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢ وما تلاها من تأميم قناة السويس، كان هناك ممانعتان: خارجية ممثلة ميدانياً في بريطانيا وفرنسا وإسرائيل (حرب ١٩٥٦)، وداخليّة ممثلة في أنظمة عربية منقادة للنظام الدولي الغربيّ. ومع ذلك قامت نواة اتحادية بين مصر وسورية، المفصولتين بإسرائيل رمز النظام الدولي الغربي والشرقي معاً، وعاشت ثلاث سنوات على سطح الصراع، إلى أنْ سقطت بانقلاب سنة ١٩٦١ (٢٨ أيلول/ سبتمبر).

وبعد ذلك، خاصة بعد استقلال الجزائر، بدأت ترتسم جغرافيا جديدة لإمكان الوحدة العربية، قوامها مراكز استقطابية متنقلة: مصر (١٩٥٢ ـ ١٩٧٠)، سورية، العراق، ليبيا (١٩٦٩ ـ ١٩٩١)، المغرب. وكانت الضرباتُ الخارجية توجّه لمشروع الوحدة شرقاً، طالما أن المغرب العربي الكبير كحقل توحيدي يتأثر إلى حدٍ بما يدور في مشرق الأمّة، وكانت حرب ١٩٦٧، بقرار من النظام الدولي الغربي، ولغاية وحيدة: تحطيم نواة الوحدة العربية وإسقاطها من أي مشروع عربي كخيار سياسي، كمحاولة لإنهاء وقف تنفيذ الأمبراطورية الكبرى. حتى المقاومة الفلسطينية التي انطلقت في ١/١/ ١٩٦٥، بأفق التفاعل مع حركات التحرر والمقاومة العربيّة، حوصرت في الأردن،

---

(١) نظام شرابي، العرب وأمريكا، بيروت، دار رياض الريس، ١٩٨٨.

وأخرجت لتُحارب على أرض لبنان طيلة ١٦ عاماً وأكثر. فكانت الحرب على لبنـان، مهد الفكـرة العربية ومختبر الإيديولوجيات القومية العربية، حرباً على الخيار الوحدوي العربي، وإعـلاناً لمشروع تفتيتي عام لا يبقي من العرب أمّة ولا يذر. ولئن كانت حرب مصر/ سورية ضد إسرائيل سنة ١٩٧٣ محاولة لردعٍ سياسي للنظام الدولي الغربي ممثلاً بإسرائيل، فإنّ انحراف الرئيس المصري أنور السادات ودخوله في مسار النظام الدولي هذا عبر كامب ديفيد والاعتراف بإسرائيل والانقطاع عن عرب المقاومة، حالا دون انطلاق مسار توحيدي سياسي عربي متكافىء أو متكامل. وفي هذا المجال، تكاثرت المشاريع الاتّحادية، ومُنعت كلُّها بلا مواربة، وبدت الأمّة العربيّة أمّة حروب أكثر منها أمّة تسالم وتضامـن. حتى إنَّ الشكل الأدنى للتضامن العربي الممثل في «جامعة الدول العربية» أُصيب في صميمه، ونقل من قاهرة المعزّ إلى تونس، وصار القرارُ العربي على محك المحن والتجارب الغربيَّة. وأخيراً جاءت الحرب الكبرى على الخليج (١٩٩١)، إعلاناً غربيّاً للاستيلاء على القرار أو الخيار العربي الوحدوي، في ظل سقوط الأمبراطورية السوفياتية وتراخي أجزائها بل انحيازها إلى جانب الأمبراطورية الأمريكية التي تقلّدت وحدها سيف النظام الدولي الجديد، وراحت تقرّر، كدينصور، مصير كل شعوب وأمم العالم الفقير، غير الدائـر في فلكها. وفـرضت على العـرب، القائلين بتحـرير أراضيهم المحتلة وتـوحيد أمتهم، استسلاماً أو انهزاماً سياسياً أشبه ما يكون بما حلّ بهم في العصر الوسيط. فمؤتمر السلام الدولي المزعوم هو رهن للأمّة بكاملها، وتسليم بحق الغرب في السيطرة الكاملة على العرب. ذلك أن الولايـات المتحدة تتعامل مع الوطن العربي كأمّة مغلوبة، كقوة مهزومة. هـذا مثلاً أحـد معاني الحـرب على الخليج. فبعد إخراج مصر من الحقل التوحيدي العربي، أُخرج العراق، وأثير في الجزائر ما أثير من حركات سياسيَّة، وعاودت واشنطن التركيز مجدَّداً على ليبيا، موقعاً ودوراً، وصارت سوريّة بلا خيارٍ على صعيد النظام الدولي الواحد، الذي أفرز للعرب نظاماً داخلياً سيكون مجرّداً بالدرجة الأولى من إمكان التعاطي مع الوحـدة كخيار حر؛ ومعنى ذلك كلّه ضرب مرتكزات الأمّة ومكوّناتها الأساسية، والحؤول جذرياً دون توجّه الأجيال العربية الحاضرة والمقبلة في خيار الوحدة، وجعلها تعيش في حال أسواق تجارية ومجتمعات استهلاكيّة تفكك القيم والمعايير والحاجات الحقيقية للعرب، وفي أساسهـا حاجة الوحدة القوميّة.

لقد عاش النظام الاستعماري العالمي، الذي يسمي نفسه الآن نظاماً دولياً جديداً، نحو خمسمئة سنة، فارضاً انقسام الكرة الأرضيّة إلى أجزاء غير متكـافئة وغـير متسالـمة. وها نحن اليـوم في ظل إمبراطورية أمريكية، نراها دينصورية، تحاول في عصر انقراض الإمبراطوريّات القديمة أنْ توحي لغير العاقلين أن الدينصور الأمريكي سيأكل العالم كله، ولن يُصاب بأذى. إن هذا التوهيم الأمريكي، للأمريكيين وحلفائهم، لا يجوز أنْ ينطلي على أعدائهم، وفي مقدّمتهم العرب. وليس لنا، هنا، أن ندخل في تشريح البنية الدينصورية لهذا النظام الدولي، فهو بحاجة إلى دراسات مختصّة وخاصّة، إلاّ أنَّ التقدّم الذي تدّعي الولايات المتحدة إحرازه في منع الشعوب من تقدّمها سوف يرتدّ عليها، عبر مقوماتٍ عالميّة قوامها: البقاء أو الانقراض. لقد تقدّم العرب، رغم تأخرهم في هذا القرن عن إنجاز الوحدة: تقدّموا تاريخياً بإثبات حضورهم في العالم وتحريرهم لمعظم أراضيهم واستعادتهم لقوّة عقلانية

ستظل تنمو إلى أن تُسقط «أسوار التجزئة».

□ لا بدَّ من مقاربة الخيار الوحدوي العربي من خلال ما نسميه «القومية المؤسسية» أو «القوميّة التامة». وبانتظار مسح شامل لقوّة العلم والجامعات والمدارس في الوطن العربي، وإظهار مدى التقدم العربي في هذا المضمار، لا بد من التركيز على الحريّة كحاجة داخلية، كوظيفة إنسانية للمواطن العربي. ومن هنا يعتبر تثقيف الحريّة عند عرب القرن العشرين مشيراً إلى إمكان نهضة تحررية وعملية ثانية في مطلع الألف الثالث. فالأمبراطورية السوفياتية لم تتساقط مثلاً، لولا تكامل القوّة العلمية الواعية للديمقراطية كمشروع عقلاني. والأمبراطورية العربية التي قامت ذات مرّة بقوة الفتح العقلي، الفتح الفكري واللغوي، لا يمكنها أن تقوم مجدّداً بدون قوّة فتح معرفي. فإذا كان عرب القرن العشرين قد تمكّنوا من إنتاج حريّات غير كافية لتحقّق وحدة، فإن ثقافتهم الحرّة لم تكن مؤاتية لجعل السياسة الاتحادية منسجمة مع عقليّات عربيَّة متأخرة عن وعي حالات التقدُّم إلى الحقل التوحيدي من دروب وسبل متنوّعة ومتضافرة في آن. ومهما يكن الأمر، فإن عرب القرن الحادي والعشرين سيكون عليهم التسلح بعقلانيّة متحرّرة، متسامحة، وباحثة عن أهداف تاريخية، لا أسطورية ولا توهيميَّة؛ سيكون عليهم تقديم عقل للثقافة العربية، وللسياسات العربية. إن جيلاً ناقداً لما جرى ويجري هو المعيار التاريخي لبقاء الأمّة في مستوى التنافس الدولي. وهنا، نذكر مجدّداً، بأنّ الفتح العربي قام على وحدة السيف والروح، وحدة الفرد الحر والجماعة الحرّة، وحدة الإنسان العربي الثوري والأمّة العربية الحاملة إسلامها كثورة، كمشروع تحرير لذاتها وللعالم معاً. وأنّ الأمبراطورية العباسية التي ذهبت إلى حد إباحة كل شيء، حتى إنّها جعلت «الجيش» قطاعاً خاصاً، إنما حفرت قبرها بنفسها، وغرقت في لعبة المجتمع الاستهلاكي الباذخ، وكان سقوطها. والإمبراطورية الأمريكيّة السائرة، كأنها نموذج عبّاسي ولكنّه نووي، على طريق ليبرالية استباحيّة، لا بد لها من سقوط منظور أو غير منظور.

٢ ـ المشروع القومي والمتغيّرات العالميّة الجديدة

□ تواجهُ الأمّة العربيّة القرن الحادي والعشرين، بإحدى وعشرين دولة تبحث قواها التوحيدية وجماهيرها الثوريّةُ (بمعنى الأصل: السيّدة، ذات السّيادة) عمّا يجمعُها ويحقّق سيادتها واستقلاليتها على أرضها، كما فعل موحّدو العرب وجامعوهم، بدءاً من قُصيّ[1]، نحو ٤٥٠ م. ففكرةُ «جامع العرب» واقع تاريخي ـ سياسي، تحقّق في دولة نبويّة ـ راشدية، وفي أمبراطوريّتين أمويّة وعبّاسيّة، وتأسطَرَ بعد كل احتراب داخلي أو حروب خارجيّة اختراقية كحرب ١٢٥٨ وسقوط بغداد، وحروب الأندلس وسقوط غرناطة سنة ١٤٩٢، وحرب الغرب على الخليج العربي سنة ١٩٩١، المتمّمة لحرب ١٩٦٧ الإسرائيلية التي لم تزل آثارها بعد، ولم ينفّذ أي من قرارات مجلس الأمن الدولي الخاص بذلك!.

لقد تميَّز العقدُ الأخيرُ من هذا القرن بوتيرةِ تغيُّراتٍ منظوميّةٍ شديدة: شديدة على المنظومة «الشيوعيّة»، والمنظومة العربية ـ الإسلامية ومنظومة «بلدان عدم الانحياز»؛ وتكشّفت مديونيّاتُ

(١) جعيط، هشام: الفتنة، تعريب خليل أحمد خليل، بيروت، دار الطليعة، ١٩٩٢.

«العالم الثالث» الذي صار ثانياً بعد زوال «الاتحاد السوفياتي». واشتد التباعد بين عالم الأغنياء وعالم الفقراء، ولم يعدْ وَهْمٌ ثانٍ بينهما، وهمٌ وسيط. يبرّد الحروب الحارّة بين حدّادي الحضارة الصناعيّة ومزارعي الحضارة المائية، لدرجة أن هاتين الحضارتين صارتا تتشابهان اليوم بالضديّة، وباستعداد حضارة الدم لافتراس حضارة الماء وتلويثها. العرب ينتمون إلى حضارة الماء والنفط والدّم المشترك، المحدّدة فوقياً بعقل نبويّ ولغة عربية قرآنية وأخلاقٍ كريمة، وعِقادة Dogme «خير أمّة». وفي مدى القرن العشرين، دافع العرب عن أرضهم القوميّة، وحضورهم الإثني - اللغوي - البشري، وأثبتوا حضوراً من خلال منجزات استقلالية، وجامعة عربية، واتحادات وأسطورة وحدة حيّة.

١ - راهنيّة المشروع العربي

□ ما مشروع العرب، عند عشايا القرن القادم؟

نفترض أنّه مشروع حضور وبقاء في عوالم متغالبة، تأكل بعضها البعض، بالمجاعات والأوبئة والحروب الاقتصادية، المعمَّمة كلها بعمامة الحروب العسكرية وعماهاتها. والبقاء للنَّوع، لا للفرد كما هو معلوم. والنّوع العربي، المنتشر فوق قارّةٍ متنوعة الثروات، هي الأولى أرضاً، لو أزيلت حدودها السياسيّة والجمركيّة. وقانون البقاء في متّحد اجتماعي عربي له شرطان لكي يسري مفعوله التاريخي/ الجغراسي: شرط «الأمن من الجوع»و شرط «الأمن من الخوف»، أو بكلام إيجابي «الخبز والسَّلام». وهذا الشرطان متوافران نظرياً للأمّة العربية بكاملها، وغير متوفّرين، على انفراد، لأيّ من دولها الإحدى والعشرين. وإمكان توافرهما عاجلاً أم آجلاً، يطرح نفسه بحدّة، حتى لا يكون العربُ عبيدَ القرن الحادي والعشرين، جوعاه، مرضاه و«هنودَه السُّمر».

سنة ١٩٤٥، كانت «جامعة الدول العربية» أُمُّ المشروع القومي لعربٍ يبحثون عن أرض حرَّة، مستقلة، تتناسق مع هُويّة سياسية ثقافية مستقلة؛ مثلما كانت «الأمم المتحدة، بعد «عصبة الأمم» أُمّاً لمشروع إنسانية مسالمة، بعد كل حرب كبرى. وشارك العرب المستقلون في هاتين المؤسستين، وحاولوا وحداتٍ واتحاداتٍ، إلى أنْ استقروا، خارج الجامعة والجمعيّة، على أطر توحيديّة أو مدارات تكتّل إقليمي، هي في جوهرها حقول توحّد، لم ترتسم نهائياً خرائطُ بقائها: المدار السوري - اللبناني - الفلسطيني؛ مجلس تعاون دول الخليج العربي (السعودية، الكويت، البحرين، عُمان، الإمارات العربية المتحدة، قطر - على الرغم من مشكلة حدود الرّمل الناشئة مؤخراً بينها وبين الرياض)، مجلس التعاون العربي (مصر، اليمن، الأردن، العراق، على الرغم من الأزمة التضامنية الناجمة عن حرب الغرب على الخليج، تحت ستار «مشكلة الكويت»: تدمير أمة دفاعاً عن قبيلة، وغاية الغرب هي النفط ومصادرة أمواله، لا القبيلة ولا الأمة؛ فالغرب الذي يعبد مامّون Mammon إله المال، يهمّه الغنيمة. فماذا غنم العرب من حرب الغرب في خليجهم؟)، والاتحاد المغاربي العربي الكبير (موريتانيا، المغرب، الجزائر، تونس، ليبيا - على الرغم من الحصار الأميركي لفصلها عن محيطها العربي، وعلى الرغم من التلاعب بمصير الجزائر بعدما وصلت إلى عتبة التواحد العربي، بالتعريب وبالتفاهم مع الجوار، بعد حل مشكلة الصحراء). ويبقى خارج هذه التكتلات: السودان، الصومال (التي تموت جوعاً وتحارباً)

وجيبوتي، وأريتريا (التي أخمدت ثورتها المظفّرة، وصارت فلسطين ثانية، ثالثة أو رابعة، بعد جنوب السودان، وشمال العراق، وجنوب لبنان إلخ). إلّا أن روح الأمة، أسطورتها الكيانيّة، وجدت سُبُلاً غير سياسيّة أيضاً، إلى التألّق والتحقّق: وجدت ذلك عبر التعارف الإعلامي والثقافي والفكري، عبر الكتب والمجلّات والصحف، رغم رقاباتٍ وقيود لا معنى لها، سوى خوف السلطان من قرّاء وكتّاب؛ كما وجدته عبر المدارس والجامعات، الفنون والمسارح والفرق الموسيقية والغنائية، عبر الأسطوانات والأشرطة والتلفزة، عبر الصّوت، صوت الضمير والوعي الذي يخلق الأمة. ووجدته أيضاً عبر هجرات بينعربية، من طلاب ومعلمين إلى عاملين وكفاءات، وتبادل سلع محدودة الحجم، ولم تجده بعد عبر نفط وأموالٍ نفطيّة، وتكاملات اقتصادية، هي بطبيعتها متممة لتكاملات بشريّة ولغوية وحضارية ودينيّة إلخ.

وعليه، فإن مسار مشروع التقارب والتواحد العربي ماضٍ في الاتجاه التكويني السليم: استرداد الأرض، استئناف الموروث أو المأثور التاريخي، بالنقد والتمثّل والتحديث؛ إطلاق لغة العرب لتغدو مجدّداً لغة علم وحضارة، بعدما أثبتت جدارتها كلغة فن وأدب وثقافة واجتماع بشري؛ تأصيل الإنسان العربي وانطلاقه في فتح معرفي لنفسه، لمحيطه ولعالمه، وسط عذابٍ وصراع وحروب أحياناً. ذاك أنّ ما يسمّيه ع. العلايلي «ناسيّة محمّد»(1)، هو في حقيقته أمّة عربية إسلاميّة، فيها شرائح عربية غير إسلامية (١٢٪)، وفيها شرائح إسلاميّة غير عربية (أعراق أخرى) تتعايش كلها في رسّ أو آدمية إنسانية مشتركة؛ وأن الغرب الذي ما برح يتوجّه بعقليّة «المحارب الدائم» للعربي وللمسلم، وللفقير أيضاً، يتعامل مع «الأمة العربية» كأسطورة يحاول محوها بممحاة الحروب (إسرائيل، في المشرق العربي)، وممحاة الأقليّات التي يتصوّرها، ربّما رغماً عنها، بدائل من أمة هي نواة الوطن أو العالم العربي المركزية، فيعترف بها نقيضاً ظرفيّاً (جنوب السودان مثلاً، شمال العراق إلخ) ولا يعترف بالأمة الكبرى التي يمكنها أن تتفاعل معها وفقاً لشرعة حقوق الإنسان والمواطن التي يمكن أن تتبنّاها كل الدول العربية بلا مواربة. هذه الأسطورة، يرى **جان ـ فرانسوا نوديتو** أنّها في طريق التحقّق، وأن على الغرب أن يعيد النظر في إيديولوجياته المعادية للعرب كأمة حرّرت أراضيها وبنت دولها الممكنة، مرحلياً، تمهيداً لتوحيد الأرض والدّول(2). والحال، ما موقع هذه الأسطورة التوحيدية من جغراسيّة العروبة الآن، التي كان ساطع الحصري يمجّدها في شعار «العروبة أولاً»؟

٢ ـ جغراسيّة العروبة: حقل التواحد

□ لا ريبَ أن الجسد الجغراسيّ للأمة العربية هو جسد أمبراطوري، بناءٌ دولانيّ متنوّع الحقول، متعدّد الجوار والمُناخ، وحيث كان حصيلة فتح ديني ـ سياسي ـ ثقافي ـ لغوي، فإن من الصعب الحفاظ عليه بغير قوّة سياسية مركزية، تستقوي بعوامل اللغة ـ الثقافة، وبالإجماع المعنوي الديني المتحرّر من

---

(1) ع. العلايلي: أين الخطأ؟ مرجع سبق ذكره.

(2) Noudinot, Jean- François; **21 Etats pour une Nation Arabe?** Paris, éd. Maisonneuve et Larose, 1992, (V. Une Nation?).

كل تزمّت وانغلاق. ولذا، فإنّ هذا الجسد الجغرافي البشري، يحتاج إلى رؤية سياسية جديدة لواقع العرب ولشركائهم المجتمعيين من أقوام حليفة أو شقيقة، وشركائهم الروحانيين من الشعوب العريقة المنتسبة إلى الإسلام الحنيف، التوحيدي؛ ولواقع الجوار من كل الجهات، وبكلمة لواقع العالم الحاضر ومستجدات تحوّلاته المقبلة. هذه النظرة، لا بد من إنتاجها عربيّاً، استناداً إلى حاجة وجوديّة تلبي متطلبات ما نسميه «حقول التواحد» المفضية إلى إمكان الوحدة القومية وشروطها البنيوية/ الوظيفية. فالرؤية لا تستعارُ، ولا تؤخذ من جار، ولا من صديق، فكيف تؤخذ من منافس أو خصم أو «عدو»؟

بادىء ذي بدء، لا مناص من التشديد على أن الرؤية القويمة لعالم عربي يتغيّر ويتجدّد على طريق وحدته، لا تولد إلّا في مناخات الحرية السياسية، مناخات النّقد والكشف عما هو صالح وطالح، مفيد وغير مفيد، في ظل تيارات متنوّرة ديمقراطية، عقلانيّة، تؤسس للأمة ومستقبلها، لا للفرد وأسرته، ولا لمجموعة وحواشيها. وهذا يستلزم مصالحة ليبرالية كبرى بين العلم والسياسة، بين القوّة المعرفية والقوّة السياسيّة، على قاعدة «الجميع في خدمة الأمة» و«الأمة للجميع» و«السلطة بين الجميع»! هذه القاعدة تحرّر العقليّة السياسية العربية من ارتهانات وعقد بعضها موروث عن أجداد وبعضها مأخوذ عن مستعمرين ومحتلّين، وبعضها الآخر تقليد أعمى لديكتاتوريات شرقيّة وغربية، هي ديماتوريّة أي «ديمقراطية ذات مضمون ديكتاتوري، أو ديكتاتورية كليّة في شكل ديمقراطي». والتصويب العقليّ لا يكون إلّا بعقل حرّ، سيّد، يحرّر وهو يتحرّر. فهل تتسع حقول العقليّات السلطانية العربيّة لمثل هذه العمليّة الإجرائية ـ الاقتضائية؟ إنّ المشكلة أكبر من مصالحة آنية بين سلطة ومعارضة، لمصلحة طارئة، أو درءاً لخطرٍ داخلي أو خارجي، إنما مصالحة تاريخية ـ سياسية بين عقل السلطة وعقل المجتمع، ومنه عقل الثقافة والعلم الذي يعمل في حقله بحريّة نوعية فريدة، لا يضبطها سوى الاختبار الحر نفسه.

إن العالم العربي يتحرّر، داخلياً، في مستويين: مستوى الجماعة ومستوى السلطة؛ ونرى أن نقطة التقاطع بين هذين المستويين قد ظهرت في عدّة مجتمعات عربية، ولكنها لم تتحوّل بعد إلى شراكة أو برنامج عمل مشترك تحترمه وتنفّذه مؤسسات الدولة والمجتمع في أداء متناغم.

هناك مستويان آخران لبنية العالم العربي الداخلي، لا بدّ لكل رؤية سياسية توحيدية من أخذهما في الاعتبار دائماً وأبداً: مستوى التجمّع العربي القومي لغةً وإسلاماً، الذي يشكّل الثقل الأساسي أو الحقل الجاذب لقوّة العرب كأمة؛ ومستوى التجمّعات المشاركة للعرب باللغة والقوميّة دون الدين، وبالدين دون اللغة أو القوميّة، وأخيراً المشاركة لهم جغرافياً وذات المصلحة السياسية في التعايش معهم. هذان المستويان يستلزمان استراتيجية عربية توحيدية بمستويات وحقول، تحترم تماماً حقوق الجماعات الإثنوغرافية (الموصوفة خطأ بأقليّات، لأن العروبة والإسلام واسعان جداً، وحاضنان، ولنستذكرْ هنا موقف المصطفى (ص) من سلمان (الفارسي)، الذي وصفه بسلمان، المحمّدي، وأكّد أن «سلمان منّا أهل البيت»، فبيت الله والنبوّة، وقبلهما بيت قصيّ، جامع العرب، واسع جداً، ويتّسع للناس كافةً، فلا يجوز لمذاهب أو سلاطين أنْ يضيّقوه ويقزّموه فلا يعود يتسع لأهله، وهو في الأساس أكبري، فضائي، يتسع لكل الأمم والشعوب، عندما يكون حقل التواحد منفتحاً على اللامتناهي).

إنَّ المصالح تجمع الجماعات وتفرّقها، وحريّات الأقوام في عاداتها وعباداتها، تجعلها تطمئن إلى حالها ومستقبلها، فلا تعود تفكّر بدعوات خارجية مشبوهة، ولا تهاجر هرباً من قمع أو خوفاً من جوع. والعالم العربي لا يمكنه أن يتجانس جغراسيّاً، ما لم ينفتحْ عقل السلطة في موازاة انفتاح أو تجدّد عقل الثقافة العربية، ويتعاونا على رسم خريطة جديدة لهوية الإنسانيّة العربية في القرن القادم. وحتى يتحوّل هذا العالم إلى وطن عربي، فإنه يحتاج إلى سياسات متوازية ومتكاملة، يشعر كل مَنْ يعيش في نطاقها الجغرافيّ أنّه مواطن كامل الحقوق والواجبات، وأنَّ كل قطر عربي هو مرآة إنسانية للقطر الآخر، فيجد العربيّ نفسه بهويّةٍ مشتركة أينما حل وارتحل، لا غريباً ولا أجنبيّاً، بينما لغة الضاد والعروبة مجرّد شعائرية باهتة.

٣ ـ متغيّرات جديدة لعالم قديم

□ ألا نعيشُ، سياسياً، في عالمٍ قديمٍ حقاً، لم ينتج صيغة جديدة تجعل بني آدم يعيشون خارج لعبة قابيل وهابيل، أو «هلك سعدٌ، فانجُ سعيد»؟. بكلام آخر نتساءل: هل تجربة العالم الجديد منذ اكتشاف أميركا وفتحها سنة ١٤٩٢، ثم طرد آخر عربي مسلم من غرناطة، وذبح حوالي ٧٥ مليون نسمة من سكان القارة الأميركية[١] واستباحة نسائهم وظهور مرض العصر (الزُّهري) وفتكه بالذّكور الأوروبيّين ـ المتأمركين على أرض سواهم، تختلف عن تجربة عالم «ما بعد الحداثة» الأميركي ـ الأوروبي الغربي ـ الياباني الخ، الذي ما زال يشدّ أزر «إسرائيل» وهي تقتلع ٥ ملايين فلسطيني من أرضهم، وتحبسهم في ستة آلاف كلم٢، و«يتفرّج» على مجازر مسلمي البوسنة والهرسك (بلاد البشناق) وطردهم واستباحة نسائهم، ويوزّع مرض السيدا أو الإيدز على ما بقي من بشرية متعفّفة؟.

نرى أن المتغيّر الأساسي ما بين ١٤٩٢ و١٩٩٢، هو امتلاك العالم الغربي قدرة ناريّة نووية ـ هيدروجينية مُرعبة حقاً، وقادرة على الفتك بالبشرية جمعاء، وقد ظهر بعضها في حربه على الخليج، المبنية على خلفيّة صليبيّة مزيّفة قوامها الادّعاء ـ عند أوليڤييه كارّي مثلاً ـ أنَّ «الإسلام حرب على الغرب»، وظهر بعضها الآخر في حصار الجماهيرية الليبية، تمهيداً لتفكيك الدول العربيّة، للحؤول دون بلوغها **لحظة التوحد** الحاسمة. وأنّ إله المال، مامّون، قد تقوّى بالآلة لمواجهة كل ضمائر الشعوب الأخرى وآلهتها ومعتقداتها وأخلاقيّاتها، واستدماجها «حضارياً» في **حضارة الأكل**. وأنّ الحروب كانت باردة، لأنها كانت تُخاض بوسائل تقنيّة علميّة لأهداف اقتصادية محدّدة، يتجلّى بعضها في سقوط الأمبراطورية الشيوعية في أضخم حرب اقتصادية عرفتها البشرية حتى الآن، على الرغم من العملقة النووية التي لم تجرؤ على حماية الاقتصاد من الاستسلام والانهيار أمام «تخلّف السياسة».

إلى ذلك تميّز القرن العشرون بمولد أمبراطوريات (اليابانية، الألمانية، الروسية، الأميركية) وزوالها الواحدة تلو الأخرى، وتكوين أمبراطورية عالمية جديدة من بقايا أمبراطوريات أوروبا الغربية (فرنسا، بريطانيا، ألمانيا، إيطاليا، إسبانيا، البرتغال..) تحت لواء الديناصور الأميركي. إلّا العرب لم

---

(١) Attali, Jacques: **1992**, Paris, 1992.

يُسمح لهم باسترداد كامل وموحّد للمُلك الذي أضاعوه، فكان عليهم بعد زوال أمبراطورية بني عثمان، أنْ يواجهوا مغازي أمبراطورية جديدة، مصدرها الجار الأوروبي الذي «يأكل ولا يشبع»، ثم وليدُه الأميركي الشمالي الذي أكل أوروبا و«تجلّى» على نفط العرب بعد الحرب العالمية الثانية، وفي رعاية الأمم المتحدة ومجلس الأمن الدولي الذي لا مقعد فيه لبني يَعْرب. مع ذلك تجدّد العرب، كأمة، في مسار تراجيدي كان شديد الكلفة بشرياً واقتصادياً، وتحدّد جديدُهم الستراتيجي في عاملين إيجابيين وثالث سلبي:

١) استرداد أرض مستقلة لدول عربية، غير متكافئة في أحجامها البشرية وثرواتها الطبيعية ومستويات نموّها وتطورّها؛ لكنّها متضامنة شكلاً، ومتزاملة كدول مختلفة الأنظمة، في نطاق «جامعة» تفتقر إلى قُصيّ عربي جديد، حاول جمال عبد الناصر (١٩١٨ ـ ١٩٧٠) أن يكونه، فأفشل، مطعوناً، من ذوي القربى وذوي البغضاء. هنا يبدو أنَّ جامع العرب إن لم يكن شخصاً قائداً، أو حزباً، أو مؤسسة قوميّة، فلا بد من أن يكون «جامع الله» حيث ولدت الحركات الإسلامية وتأصّلت، وكادت تصل إلى السلطة في غير قطر عربي[1].

٢) إطلاق ثقافة عربية متحركة، متفاعلة، شرقاً وغرباً، عبر أعلام مؤسسين، وولادة لغة عربية متطورة، مشتركة لا بين كتّاب وقرّاء فحسب، بل بين جماهير واسعة أخذت تكتشف معنى عروبتها الجديدة من خلال لهجات ذوات أصول رسميَّة ـ لغوية مشتركة، ومن خلال مثاقفات شعبية (غناء، رقص، مسرح سينما) تسهله وسائط الإعلام ووسائل النقل، رغم أن مطارات أوروبا وأقمارها الصناعية ما زالت تلعب دور الوسيط بين مشرق العرب ومغربهم.

٣) استمرار سياسات الدول العربية قاصرةً عن إنتاج خطابها القومي الاستقلالي، كأساس لأي خطاب تضامني، تواحدي، أو توحيدي في آخر المسار. وسبب هذا القصور السياسي فردانية السلطات العربية، وخضوعها لأمزجة ومصالح ضيّقة، وعدم الثقة بقدرة العرب على تجاوز محنة تفككهم التاريخي ـ الجغراسي، وتمثل الغرب نموذجاً، بينما يُغيّب النموذج التوحيدي العربي ـ الإسلامي (النبي المصطفى كجامع، والجامع الإسلامي) ـ وهذا ما جعل الحراك الإسلامي يستقلّ عن الحراك القومي ـ وهنا لا بد من مصالحة جذرية بين هذين الشكلين المتكاملين من أشكال الحراك العام للأمة. فالعروبة لا يُمكنها الاستقلال عن الإسلام، وهذا لا يُمكنه الاستمرار في العالم بلا عرب أعزاء وأقوياء.

إن كُبريات الأمم لا تجهل أن العربَ شركاء لها في مصير العالم الآتي. لكنَّ الوطن العربي ذاته هو المعنيّ، أولاً، بوعي هذه الواقعة. فهذا الوطن ما زال عالماً يفتقر إلى مواطنين متلاحمين، متناغمين في إطار مؤسسي دولاني قومي، قبل الانضواء في إطار مؤسسي دولي عالمي لا قومي. فوراء كل تجمع دولي رسّ (مجموعة أعراق في متّحد وطني)، والعرب لا يجوز أن يواصلوا «لعبة الدول الكبرى» دون أن يكبروا هم أيضاً دولةً كبرى بين الدول، ودون أن يملكوا حق النقض في مجلس الأمن الدولي، إسوة بسواهم، كفرنسا وبريطانيا مثلاً، اللتين لا تزيدان قوّة وعدداً (لولا التحالف الغربي العام) عن بلد

(١) Rouadjia, Ahmad: **Le Frères et la Mosquée**, Paris, 1992.

مثل مصر، ولا عن اتحاد المغرب العربي الكبير. مقابل حاجة العرب إلى التحوّل من عالم لا متماسك، إلى وطنٍ قوميّ يتبادل السلع بالأفضليّة داخل سوق عربية مشتركة (لا بنسبة ٥٪ كما هو الحال الآن، بل بنسبة غالبة كما يفترض أن يكون)، ويسمح لمواطنيه بالتنقل الحرّ، دون تأشيرة، وتكون العملات القطرية متداولة ومقبولة لدى كل المصارف والصيارفة، كما تكون الجامعات مفتوحة، بلا قيود، لكل طلّاب العلم العرب، قبل سواهم، ويكون للعرب «جيش دفاع قومي»، وصندوق نقد عربي كبير، ولاحقاً، مصرف مركزي، وأخيراً، لا يكون فيه «فضل لعربي على عربي إلّا بالتضحية»!

وعندئذ يكون الوطن العربي مجدّداً قلب العالم الإسلامي المترامي الأطراف، المتعدد اللغات والثقافات والأقوام؛ ويكون في الوقت نفسه قادراً على التعاطي مع الجوار الأفريقي والأوروبي والآسيوي كقوّة جديدة، كعالمٍ ثانٍ، مقابل العالم الغربي الأول الذي لن يتأخر عن أكل نفسه بنفسه، إذا عرفنا كيف نمنعه من مواصلة أكلنا، وأكل الشعوب الأفريقية ـ الآسيوية التي يُعتبر العربهم الأَوْلَى برعايتها ومساعدتها والدفاع عنها. وبدلاً من أن تكون تركيا من جهة، وإيران من جهة ثانية، «فزّاعة العرب»، يمكن للعرب المتوحّدين أن يقدّموا استراتيجية تآخٍ وصداقة مع هذه الشعوب التي يجمعهم وإيّاها غير جامع مشترك وأكثر من مصلحة حيوية (كالماء والنفط والمواد الزراعية، فضلاً عن العامل الروحي).

أما هذه التحوّلات العربية المنشودة، في مواجهة متغيّرات العالم «الجديد» فمشروطة أولاً بقدرة السياسات العربية على الاستقلال النّفسي والنفعي عن الولايات المتحدة الأميركية، وشياطينها الصغار الذين يدورون في أفلاكها[1]؛ ومشروطة ثانياً، برغبة العرب في الاعتماد على النفس، لتكوين مرجعيّة قومية فكريّة، تبدأ رحلة وحدتها من الحقل الاجتماعي/ الاقتصادي، (توحيد المصالح، تمهيداً لوحدة المشاعر والمواجد)، وجعل المجتمعات العربية منتجة لحاجاتها المعيشية، متبادلةً لفوائضها الإنتاجية مع بعضها، مصدّرة إلى الخارج غير العربي ما يفيض عن حاجات الوطن العربي. بهذه الشروط تتماسك الجماعات حول مصادر أرزاقها، وتتقارب أعناقها وأخلاقها، وبدونها سيكون مصير عرب القرن الحادي والعشرين أسوأ بكثير من مصير أسلافهم في هذا القرن. ذاك أن طلائع هذا السوء تُقرأ من عناوين: الخليج، فلسطين، جنوب لبنان، الصومال، ليبيا، الجزائر، موريتانيا، البوسنة والهرسك، شمال العراق وجنوبه إلخ. وعلى العرب، حكاماً ومحكومين، أن يفكّروا ويقرروا منذ الآن: كيف سيواجهون القرن الآتي؟ هل سيواجهونه بخضوعهم للعبة الحصار والتفكيك والحروب الداخلية والخارجية، فلا يبقى منهم سوى «عبيد» و «لاجئين» (تأملوا في ما يجري لهم في ألمانيا مثلاً) لعالم افتراسي يبحث عن ضحايا جديدة؟ أم سيواجهونه كأسياد، ثوريين، أحرار، مستقلين، يجمعون صفوفهم، ويرفعون فكرة الأمة الكبرى إلى مستوى تحققها الحضاري/ التاريخي، الإنساني في كل حال؟

وهذا لا يعني عداء العرب للغرب عامة، وللولايات المتحدة خاصة، بل التعامل معهما معاملة النّد للنّد. والنّدية لا تأتي منّةً ولا منحةً من أحد. النّدية تولد في مُناخ الحرية والاستقلالية. وفي هذا

---

(١) شرابي، نظام: العرب وأميركا، مرجع مذكور سابقاً.

المستوى يفتقر العربُ إلى الشيء الكثير، لكنهم يسيرون في الاتجاه التاريخي الصحيح لتحررهم واستقلالهم. فبعد تحرير الأرض وقيام الدول، بات تحرير المجتمع وأفراده ممكناً. شرط أن تعاد السلطة إلى وسط الجماعات وتكون ديمقراطية أي مرتبطة بهم، وسطاً بينهم، وفقاً لمشروع عقلاني ليبرالي مشترك، يبني القوميّة المؤسسيّة على قواعد اقتصادية وتقنيّة ـ علمية ولغويّة/ ثقافيّة قابلة للحياة وللفعل في مجريات الواقع الحاضر ومستجدّات القرن الآتي. وهذا يستلزم نهضة عربية تشمل عرب العالم كله، عرب الأرض العربية وعرب الاغتراب أينما وجدوا، في لون من ألوان الجامعة العربية الإنسانية، فتتكامل الجماعات العربية الضاغطة مع الأمة/ الدولة المرجعيّة، وفي شروط التقدم وظروف النهوض لن يتوانى عرب الشتات والمنفى عن العودة إلى مواطنهم بما يملكون من كفاءات وثروات، توظّف في غير مكانها الطبيعي.

٤ ـ قوّة التغيّر العربي

□ وبعد، هل يملك العرب الآن (٢٠٠ مليون نسمة، ويمكن أن يصبحوا ٣٠٠ مليون نسمة في ثلاثينات القرن الآتي) قوّة تجدّد أو تغير حقيقي؟ يقال إنَّ الله لا يغيّر ما بقوم حتى يغيّروا ما في أنفسهم. لكنْ، ماذا يختبىء في نفوس العرب، وماذا يتجلّى في عقليّاتهم[1] حتى يتّهموا بالعجز الدائم عن التبدّل في اتجاه التوحد؟

هناك بكل بساطة أسطورة أصلية مشتركة، مركّبة من لغة وأرض ودين، تجعل كل عربي يشعر بأنّه سليل أمة تاريخيّة خيّرة، وأنه من رسٍّ واحد مع إخوانٍ له ينتشرون في مشارق الأرض المعمورة ومغاربها، وأنْ لا فعالية للوجود العربي هذا، بدون **الوحدة**، تاج كل الثورات الاستقلالية. وهناك تعابير فكروية واعتقادية بالغة التنوّع، أي شديدة الغنى، عن هذه الاعتقادية العربية المشتركة: حيث يطمح العلماني والقومي والوطني والليبرالي إلى قيام منظومة عربية ـ يراها الإسلاميّ التأصيلي، إسلامية، طالما أن العربية لم تنجح، وإذا نجحت فلا بد له أن يراها عربية ـ إسلاميّة، كما لا بد للقومي من أن يرى المنظومة الإسلامية إذا قامت، بأنها عربية في جزءٍ منها على الأقل. فالعروبة نسبة جمع، جامعة نسبيّة وديمقراطية لأقوام تجمعهم أسطورة الجامع، الوحدة، وتفرّقهم مصالح الغرب أولاً، ومصالح الحكام غير المستقلين عن الغرب ثانياً، ومصالح السماسرة والمفكرين والمثقفين المستغربين ثالثاً. ويبقى مع ذلك، حقل المصالح العربية المشتركة هو الأوفر حظاً لتسليك مشروع الوحدة العضوية في مسالكه. فإذا كان الكلام السياسي يفرّق، أحياناً، فإن **الأكل**، بكل معنى الكلمة، يوحّد أو يقرّب. هنا يتجدّد معنى الأدب والمأدبة، معنى الضيافة عند العرب. فالضيافة حقل تقارب وتجاذب، وما فكرة «غداء عمل» مثلاً، سوى فكرة عربية أصيلة لو تنبّه الباحث إلى مغزى الضيف والضيافة. فهل كثير على عرب القرن العشرين وما بعده، أن يكونوا ضيوفاً كراماً على بعضهم البعض، فلا ينام أحدهم وهناك صومال يجوع وجنوب سودان يحترق، وليبيا تحاصر، وعراق يُفكك ويمزّق، وجنوب لبنان يُحتل،

---

(١) غارديه، لويس: **العقلية العربية وتأثير الإسلام**، تعريب خليل أحمد خليل، بيروت، دار الفكر اللبناني، ١٩٩٢.

وفلسطين تُساوم على ما بقي منها؟

لا ريب أن الجامعة العربية قد أدَّت قسطها، وأن العرب الذاهبين إلى القرن الواحد والعشرين، من غير جيلنا القومي، لا بدّ لهم من أن يكونوا أكثر حرية واستقلالية من جيلنا، لكي ينتجوا بأنفسهم صورة جديدة للمشروع القومي العربي، يكون خليقاً بجعلهم أكثر قدرةً منا على مواجهة المتغيّرات العالمية الجديدة، التي بدأ مسارها التفككي من سقوط أمبراطوريات، وموت أوهام طالما تُوجر بها؛ ولكنّ مسارها التركيبي أو التجميعي لم ينطلق بعد بوضوح. والعرب المولودون في الثمانينات والتسعينات من هذا القرن سيقع على عاتقهم الاندراج في هذا المسار التكويني الجديد للعالم. والحال، فلا بد من قبولهم بانفتاح وإعدادهم بحريّة عقلانية ليكونوا ورثة سلطة الغد، وبناة الحضارة العربية ـ الإسلاميّة، ذات الفضاء الأكبري اللامتناهي، ومقوّمي التجارب العربية الراهنة، ومجدِّدي قوة التغير العربي، المطلوبة لا للمواجهة التبدلية العالمية وحسب، بل أيضاً للمشاركة في صناعة التبدّل الإنساني، وامتلاك ناصية التحاور مع الذات ومع الجوار، ومعرفة أصول التبادل في عالم لا يتبدّل إلاّ من أجل تحسين شروط المبادلة والمعاملة. وفي حقل المعاملات (العلاقات الاجتماعية/ الإنسانية)، لدى العرب ذخائر وكنوز معرفية وسلوكيّة، يكفيهم أن يقرأوها بعين النّقد وكشف الأسرار، حتى يشعروا مجدّداً أنهم «خيرُ أمة»، وأنَّ خيراتهم تذهب إلى غيرهم، الذي يعود فيمنُّ ببعضها على بعضهم، وبأكثرها على أعدائهم. وإذا تمكّن الجيل الآتي من مخاضٍ عربي عميق، من إدراك معنى محاربة العربي لنفسه، وامتنع عن سلوك هذا المسلك الانتحاري الذي ميَّز معظم سياسات العرب في القرن العشرين، فإنه سيكون حكماً على عتبة التحرّر من موروثٍ مازوخي، والانتقال إلى حبّ الذات دون كره الآخر، إلاّ إذا اعتدى.

بعد ٣٠ مليون سنة من وجود الإنسان على وجه الأرض، يعتقد العربيّ أنّه ولد آدم، وأنّه من أول بني البشر. وإذا صمد كل هذا الصمود التاريخي، وما برح يتكلّم بلسان عربي مبين، فما المانع، إذاً، من قلب المسار التفككي إلى مسار توحيدي؟

٣ ـ التّناصُتُ والتّصَامُمُ
إمكاناتُ الحوار بين الإسلام وعالم الغد[(١)]

□ من المفيد ونحن نبحثُ عن عالم نعيش فيه كما نشتهي، أنْ نسأل عن حدود التجاور والتحاور الممكن احترامها بين أطراف تتداجى وتتباهى بما توصّلت إليه من وسائلِ إعلام وإعلان، تخفي الإنسانَ، لتخاطبه من وراء قناع وخداع؟ فعالمنا هذا بات موهوماً لدرجة أنَّ المخيول والمعقول تماهيا وتواحدا، فصار يخشى على الإنسان أنْ يفقد الشعور بالواقع، بما هو حقّ وحقيقي، وراحت الآلـةُ

(١) نص موضوع لحوار، مجلة المنطلق، بيروت، دار الندوة، ٥ و ٦ كانون الأول، ١٩٩٢.

الإعلاميّة تستأصلُ - في عصر مامّون Mammon إله المال - في كل بيتٍ وتجمُّع، إمكان التخاطب والتحاور أو التعارف (Empathos). هنا يبدو التجاور شكليّاً، مكانياً؛ والإنسانُ، في عصر الحيوان النووي، يبدو حيواناً استهلاكياً، لا توازن بين رغباته/ مشتهياته وحاجاته الطبيعية، المحدودة بإمكاناته وطاقاته الاقتصاديّة. وفي السوق الاستهلاكيّة يدور الحوار، لا بين الاقتصاد والاعتقاد، بل بين السلعة والمال، بين آلة الشهوة وإله المال والثروة. والإعلام النموذجي الغربي، الذي بات إعلاماً عالمياً غازياً، كاسحاً، كالتضخم والأزياء، أخذ يحلّ محلّ الغزو الثقافي، المصحوب بغزو اتّجاري/ عسكري Mercantilomilitaire، ويسمّى تلفيقاً، «تبادلاً معرفيّاً». هنا أيضاً، لسُوق السياسيّة العالميّة أخذت تخلو مما يسمى مبادىء ومثل وقيم، وانحرفت معايير العلاقات بين بشر بلا آلهة أو ديانات قويمة، وبشر مألوهين (ذوي آلهة، أو إله واحد)، متألهين، صراطيين، يميّزون بين السّوي واللاسويّ، القويم وغير القويم. في هذا المستوى من التجاور بين الإسلام والغرب (أو العالم المتغرّب)، لا يبدو الحوار قائماً بين عقليّتين حضاريتين متباينتين: عقليّة اعتقاديّة تؤسس قيادة العالم على عبادة ربّ العالمين، وعقليّة اقتصادية تؤسس اغتصاب العالم على عبادة «ربّ المتموّلين»! إلى ذلك، يطلقُ مفكّرو الغرب وإعلاميّوه مصادرةً تقول: «الإسلام حربٌ على الغرب»[1] بينما عالم الإسلام يكاد يكون في معظمه واقعاً في ما نسمّيه مدار الحروب المامونيّة على العالم الثاني (الذي كان ثالثاً، قبل انحلال المنظومة الشيوعية وتحوّلها إلى عالم ثالث أو رابع).

في الإسلام، التوازنُ هو مبدأ الإنسان القويم وهو شرط استقامته أمام الله وفي التاريخ، والمسلم هو في حوارين متلازمين، مباشرين: حوار مع فاطره، عبر الصلاة (وهي صلة بين وعي ووحي، بين روح جزئي وروح مطلق، بقدر ما هي صلة أفقيّة بين الفرد والجماعة)، على إيقاع فضاءٍ لا متناه (الله أكبر) وشهادة، وقرآن، وحج، وزكاةٍ ومعاملات؛ وحوار مع أخيه الإنسان عبر المُعاش والجهد والجهاد والاجتهاد، وكذلك عبر التأمل والتأويل والتأصيل، أي البحث عمّا هو أوّل وأصل، عما هو أساس (من هنا الأساسيّون التي حرّفت في المعلوم الغربي وشوّهت Assasins، وكانت أساس نظرة الغرب الملتوية إلى مسلمين صار معناهم «سفاحين» أو «حشاشين»). زدْ على ذلك، أنَّ المسلم في جدال وسجال مع عالم الآخرين غير المسلمين، سواءٌ كانوا مجاورين له ومعاصرين، أو كانوا بعيدين منه، يقصفونه يومياً بإعلاماتهم وإعلاناتهم، حين لا يقصفونه بطائراتهم وسلعهم. وتكتمل حرب الغرب على عالم الإسلام والمسلمين، الموضوع كله تحت دائرة الحصار والتفكيك، باستنفار كل عدّة الحرب السياسية/ الإعلاميّة/ الاقتصادية/ العسكرية. فإذا بالمسلم يشعر أنّه ينتمي إلى أمّة محاربة، الآن وغداً، أمة حروب داخلية وخارجيّة، وأنّه لا يعيش في عالم تحاوريّ، بل يعيش في عالم استكباري/ لاسويّ، دأبه محو تاريخ الآخرين، ثقافاتهم معتقداتهم، لغاتهم، وحتى إلهم (أو آلهتهم)، ليفرض مكانها، ما ترونه وتسمعونه على شاشات التلفزة والسينما والإذاعات، وما تقرأونه في الكتب والصحف والمجلّات. وطالما أنَّ الحرب المُعلنة وغير المعلنة، ليست وجهة نظر، ولا تعبيراً عن رأي ديمقراطي حر، كما يُزعم، بل تعبير عن إرادة قهرْ الآخرين، لامتلاكه وأكله - بكل دقّة الكلمة -

(١) Carré, Olivier, et Bièrre, Claire: **L'Islam, Guerre à l'Occident**, op. cit.

فأين يقع حوار؟ وكيف يدور؟ ولصالح مَنْ؟

المسلمُ، حسب الدلالة العربية، هو «سامع الله» (نسبة إلى إسماعيل)، وهو «ضيف الله» وديعة رحمته (على غرار جدّه إبراهيم، أو الأب الرحيم)، وأمامه، في القريب وفي البعيد «الضاحك» (إسحق)، هذا الذي يضحك من كل شيء (الضحك من الشيء، كذب عليه)، فتأمّلوا في إمكان تحاور بين ضدين عقليين؟ إنَّ الحوار[1] يقوم على تناصت، تسامع متبادل، يتعرّف فيه كل طرف إلى آخر، يعترف فيه كلاهما ببعضهما، ويتواضعان على أنَّ لدى كل منهما ما يعلّمه للآخر، وبالتالي يتعينّ على كل منهما أن يتعلّم من الآخر، أن يأخذ منه وعياً، أن يستوعي ـ كما نقول بدقّة ـ؛ ولكن حين يقوم التخاطب أو التحاور على فرض وعي طرفٍ على طرف آخر، نجدنا أمام محو وعي، وفي أحسن الحالات أمام «إيعاء»[2]. بكلام آخر، نتساءل: هل الحوارُ ممكنٌ بين عابد إله وعابد آلة، يضع آلهته القديمة، التي لم تكن في الحقيقة مشتركة مع إله القرآن إلّا بتأويل أو تهويل، وراء آلاته المتكاثرة (ملهاة التكاثر)، عبيد القرن العشرين، وربما آلهة القرن المقبل؟ إنَّ الإسلام القرآني لا ينهى عن الآلة، الماعون، وتالياً ليس ضد الماعونية (أو التقانة)، بل يُشجّع الإنسان على النظر (ممّ خُلق) وعلى الاستعانة بكل ما يلزمه من آلات وأدوات، شرط أنْ لا يتوثّنها، وأن لا يمنعها ـ كآلات ـ عن الآخرين. هنا المعنى القرآني للعنة أو الإبعاد والإسقاط لمن يمنعون الماعون. والغربُ المتألّل هو مانع الماعون عن شعوب مسبوقة آلياً، لكنّها سابقة روحيّاً وأخلاقياً وعلى صعيد ما نسميه «أدب الحياة الإنسانيّة».

هل معنى ذلك أن على المسلم في آخر هذا القرن أن يغلق الباب، ويختم الحوارات الممكنة بينه وبين الآخرين، الآليّين والضاحكين بآلاتهم، من إله النبيّ والحكيم القديم؟ إن صوت الحكمة الصغير، صوت الوعي/ الضمير لا يزال مسموعاً بقوّة في العالم الإسلامي، وهو ليس أسطورة ممحوّة أو قابلة للمحو، كما يحاولا الإعلام الغربي وإعلانه الجسدي/ العاري، أن يتصوّره ويصوّره لنا. والتناصت قائم داخل العالم الإسلامي المعاصر، والحراك التأصيلي (البحث عن الجذور والأصول، قراءة ما كتب وما حدث بعين العقل المتروّي) قائم أيضاً (ولا نحبّذ استعمال مصطلح «أصوليّة» و «سلفيّة»، كأن المسلم حين يتأصل أو يتأوّل يرغب في انغلاق على أصل أو سلف، بينما نراه في حراكه التأصيلي يسعى إلى تعيين هويّة بحوار مع ذاته ومع غيره). هنا للمسلم قيامتان، أو نهضتان: قيامة في تاريخه الآني، الحاضر، قيامه دنيوية مسرحها العالم؛ وقيامة في ما وراء تاريخه وواقعه، ما وراء الموت، قيامه أخروية، روحيّة/ نورانية، مسرحها الكون الإلهي أو أليكون (الكون المتواصل تكوينه بأمره: كُنْ اللامتناهي). وفي هاتين القيامتين غير المنفصلتين، يسمعُ المسلمُ اللّهَ والبشر، ويسعى إلى الكُنْه، إلى ما يكون به مفهوماً من ذاته ومن غيره. هنا، التناصت يستلزم تحديد المنطوق والمفهوم، اللغة وعقل اللغة. والعربيّة، لغة قرآن، ولغة عالم عربيّ، ولغة ثانية أو ثالثة في عالم إسلامي. والغرب المأموني، يطلُّ علنياً، إعلاماً وإعلاناً، بلغة لاتينية، تشعّبت بين فرنسية وإنكليزية وأميركية (لهجة) وإيطالية

(1) Garaudy, Roger: **Les Intégrismes**, op. cit.

(2) أبو البقاء، الكليّات، دمشق، وزارة الثقافة، ١٩٧٩، مادة وعي/ استيعاء، إيعاء.

وألمانيّة؛ يريد أن يحاور بلغته، التي علينا تعلّمها، ولا يحاورنا بلغتنا، حتى ولو تعلّمها بعضهم. ومنطوق لغتنا العربية عامةً، والقرآنية خاصةً، لها مفهومها الذي لا يسهل اكتناهه إلاّ على «أولي الألباب». وراء هذه اللغة المقعّدة، المعقلنة، هناك عقل تاريخي/ اعتقادي، مميّز، يشكّل عقليّة فكريّة، ويعمل في حقل اجتماعي، إنسانُه مختلف؛ مأمور بالشورى (أي بالتشاور والتحاور) للنظر في «ما بينهم» أي في التباين القائم داخل الجماعة الواحدة. وهو بذلك مأمور بالتشاور في ما بين البشر كافةً، محكومٌ بمعرفة الآخرين ولو كانوا، قديماً، في الصين، واليوم في طوكيو، وباريس وموسكو ولندن ونيويورك إلخ. إنَّ معرفة الخالق ومعرفة الخلق تندرجان في مسار العبادة والقيادة، لدى المسلم القارىء/ المجتهد/ التأصيلي، الصادر عن مدينة علم (Epistemopolis) أبوابها مُشرَّعة، وإن كان عليّ - بكل معانيه ورموزه - بابها. في هذا المستوى من التناصت، لا مفرَّ من التناصص، تبادل النصوص، المنطوقات/ المفهومات، في عمليّة إجرائيّة/ اقتضائيّة، وسيلتها الآلات الإعلاميّة، بكل أشكالها المقروءة والمسموعة والمنظورة، وهدفها جعل الناس تتعارف، لا تتكاذب أو تتضاحك من بعضها، كأنّها في مأكلةٍ عالميّة كبرى!

لئن كان الإسلام، في أصله وتأصيلاته المعاصرة، يوفّر للمسلمين مادة تناصص وتناصت، فإنّ الآخر، لنفترضه غرباً، يحاول غزو العالم الإسلامي ليأكله، بكل ثرواته وقدراته الاقتصادية والبشرية، وسلاحه في ذلك الحرب لا الحوار؛ من هنا معنى التصامم أو حوار الطرشان، وتصوير المسلمين بأنهم بلا هوية، أو ذوو هوية متدنيّة، منغلقة، عن عصر أميركا «ما بعد الحداثة». وشعور المسلم بأن «اللاأصالة» لا يجوز أن تسمى «حداثة» ولا «ما بعد حداثة»، بل وحشيَّة، بكل بساطة، أو استكباريّة كما يقول التأصيليّون المعاصرون. إسلامياً، يبدو أن المقصود بالأصالة هويّة الإنسان المسلم الأصليّة، الأولى، وتصحيح صورته التاريخيّة بنصوص وحوارات داخليّة. فالمسلمون أيضاً يسعون إلى معاودة كشف عالمهم، فتحه بكل معاني هذا المصطلح القرآني الثريّ، وكشف العالم الذي يعيشون فيه، ولو مُحاربين ومقهورينَ إلى حين! الغرب يتنصّتُ على المسلمين، ولا ينصتُ لخطابهم، يصمّ آذانه عمّا يسمع من داخلهم، «يدبلجهم» بلسانه، يصوّرهم لنفسه كما يشتهي، ولأنفسهم كما لا يشتهون. في هذا المستوى: نتساءل: ما معنى «حوار» إسلامي/ مسيحي؟ ما جدوى تصامم، يُسمى خطأً «تناصتاً»؟ هل هناك استعداد لدى غرب لمحاورة مسلمين، بلا آلاته؟ وهل هناك معنى لمسلم يخرج على قرآنه وإلهه، لينضمّ إلى لعبة آلاتٍ أو آلهة للمال والسّلاح والجنس والمخدّرات والكحول والعرقيّات؟

هنا مدينتان، حاضرتان، حضارتان. عالمان: ما المشترك الحواريّ بينهما؟ هل التبادل التجاري سيّد الحوارات والمتحاورين؟ أم التبادل البشري، الفكريّ، السياسي هو المطلوب؟ إنّ الغرب ينصت لطلبات وصفقات من عالم إسلامي، لكنّه يصمُّ آذانه وإعلامه عن حاجات هذا العالم العلميّة والفكريّة؛ وأكثر من ذلك، إذا اختلس بلد عربي أو إسلامي، لحظة من لحظات التصامم الغربي، وأنتج قوّة ماعونية (تقنيّة) في غفلة من آلات التنصّت وأقمار التجسّس، فإنّ هذا الغرب المامّوني يفتعل حرباً، ويضرب حصاراً، ويدمّر (هنا معنى الحرب الأخيرة على الخليج)، ويهدّد كل قطر عربي أو إسلامي، تُشتَمُّ فيه أو منه رائحة تقدّم تقنيّ، فيوصف بإرهاب وامتلاك «سلاح دمار شامل»

و «أصوليّات»، إلى آخر المعزوفة المعروفة.

تعلّمت من عالم الحاضر أن لا تناصت بين عالمنا وعالم مأمون، فهل هناك إمكانات لحوار بين الإسلام الآخذ في التأصل وبين عالم الغد؟

بانتظار اكتمال صورة أو صور الطوبى الإسلاميّة (الطوبى بالمعنى القرآني الأول: النّعمة، وأطيب ما يقدّمه عقلٌ لعقلٍ: راجع حديث الأربعين)، وانبعاث المعنى الشامل للهوية الإسلامية، ليس أمامنا سوى نقد اليوتوبيا الخارجية أو لعبة الغرب الواهم. ذاك أنّ الإسلام القرآني هويّة، فضاؤها العالم، بل الكون (الله أكبر)، وهدفها توحيد المسلمين والعالمين في مُرتجى إنسانيّ مشترك يكونُ إنسانه الممثول متوحّداً، موحّداً لإله واحد، آمر لآلاتٍ وشهوات وثروات، لا مأموراً لها، ولا يُميت لأجلها ملايين العباد كل عامْ، حرباً أو تجويعاً. أما ادّعاء بعض الباحثين[1] بأنَّ كلَّ هوية انغلاق، وأنَّ من الضروري «التضحية بالهوية من أجل الوجود»، فهو كلام نافل وباطل؛ إذْ إنَّ المصير الثقافي العربي خاصةً، والإسلامي عامة، هو وليد التصوّرات التي ننتجها نحن، بقدر ما يُسمح لنا بإنتاجها، وسط حرب ثقافيّة/ إعلاميّة لم تشهد لها البشرية مثيلاً. نقول ذلك، لأن لعبة الغرب الرامية إلى محونا، تبدأ من محو هويتنا وتاريخيتنا واعتقاديّاتنا وثقافاتنا وحضارتنا، ولأن ما يسمى حضارة أو ثقافة إنسانية، هو في عصرنا مجرّد توهيم أميركي، ولأنّ أية جماعة بلا هوية ثقافية لا يمكنها أن تنتج ثقافة - لأنها بلا قضيّة ومسؤولية عن وجودها - وتالياً لا يمكنها الإسهام في ما يمكن أن يغدو ثقافة أو معرفة إنسانية مشتركة. وعندها، لا يبقى أمام هذه الجماعة المنقوصة ثقافياً، سوى استهلاك ما يقدّم لها من وجبات «فكرية» مقنّنة، مدوزنة أو مبرمجة على حاسوب المصالح الغربيّة. زدْ على ذلك، أنَّ عصرنا هذا، لا تُقام فيه حضارة/ ثقافة، ولا يُدار فيه إعلام/ إعلان، ولا يُجرى فيه «حوار» بلا هويّة سياسية. إنَّ كل ثقافة إنسانية مشتركة حدودها ثقافات الأمم والأقوام الحرّة في إنتاج خطابها المعرفي المستقلّ، وإنَّ تأصيل هويتنا الثقافية، لا محوها بمحاة التصامم، هو المدخل الأول إلى تخطي «ثقافة الببغاء» ومثقّفي الشّعارات أو الشعائريّة الاستهلاكيّة.

انطلاقاً من هوية ثقافية عربية/ إسلامية متأصّلة عقلاً، متحرّرة من كل ضيْق تأويلي، تجمع بين فلسفة التحرّر وفقاهة التحرير الإسلامي/ الإنساني، يمكن للإسلام الحيّ، المتجدّد عبر دفع الإصْرِ والحروب عن بلاد المسلمين، أنْ يكون شريكاً في حوار مع عالم له أذنان ويسمع، كما تمنّى السيّد المسيح على حواريّيه ومحاوريه. أما هذا العالم المُبرمج على عقل مصالحه وحده، فلا تحاور ممكناً معه، قبل تغيير شاشة عقله. ومعنى الحوار بين عالم إسلاميّ وعالم لا إسلاميّ، تقديمُ عقلٍ للإنسان، يقرّر مجدّداً، مَنْ الأكبر: الله أم الآلة؟ فالمعركة في أساسها اعتقادية، عباديّة، معرفيّة، ومَنْ لا يكسب معركة معرفة العالم كما هو، لن يكسب آخر المعارك: معركة الفكر والعقل والوجدان، معركة الإنسان المخلوق في أحسن تقويم.

(١) مثلاً: عبد اللطيف، كمال: مفاهيم ملتبسة في الفكر العربي المعاصر، بيروت، دار الطليعة، ١٩٩٢، صص ٦٤ - ٦٧.

المصادر والمراجع

I ـ بالعربية

ابن باجة: **تدبير المتوحّد**، تحقيق معن زيادة، تحقيق ماجد فخري، بيروت، دار المنار، ١٩٧٩.

إبن خلدون: **المقدمة**، بيروت، دار الكتاب اللبناني، ١٩٧٣.

ابن خلدون: **سيرة ابن خلدون ورحلته شرقاً وغرباً**/مخطوطة، مكتبة جامعة ليون/ فرنسا).

ابن رشد، أبو الوليد: **فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال**، تحقيق محمد عمارة،بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط ٢، ١٩٨١.

ابن سينا: حي بن يقظان ـ . Avicenne, **Hay Ibn Yaqthan,** Mlle Goichon, Paris, éd. Vrin, 1972.

ابن المقفّع، عبد الله: **كليلة ودمنة**، بيروت، دار الكتاب اللبناني، ١٩٧٧، ـ رموز الوعي السياسي في كليلة ودمنة، فصل من كتابنا: **مضمون الأسطورة في الفكر العربي**، بيروت، دار الطليعة، ط ٣، ١٩٠٠، دار المشرق، ط ٩؛ ١٩٨٦.

ابن منظور: **لسان العرب**، بيروت، دار خيّاط، (د. ت).

أبو زيد، نصر حامد: **الخطاب الديني (رؤية نقدية)**، بيروت، دار المُنتخب العربي، ١٩٩٢.

أركون، محمد: **فقد الفكر التاريخي**، بيروت، معهد الإنماء القومي، ١٩٨٦.

أركون، محمد: **العلمنة والدين**، بيروت، دار الساقي، ١٩٩٠.

الأصفهاني، أبو الفرج: **مقاتل الطالبيين**، بيروت، دار المعرفة، (ب. ت).

الآصفي، محمد مهدي: **تاريخ الفقه الشيعي**، بيروت، (ب.ت).

الأمين، محسن: **موسوعة أعيان الشيعة** (+ حسن الأمين).

الأمين، محسن: **خطط جبل عامل** (طبعة خاصة، قديمة).

الأمين، محسن: **معادن الجواهر ونزهة الخواطر**، ٣ أجزاء، بيروت، دار الزهراء، ١٩٨١.

الأمين، محسن: **كشف الارتياب**، ط ٥، بيروت (لا ناشر ولا تاريخ).

الأمين، محسن: **نقض الوشيعة**: بيروت، مؤسسة الأعلمي، ١٩٨٣.

الأمين، محسن: **في رحاب أهل البيت**، ٥ أجزاء، بيروت، دار التعارف، ١٩٨٠.

إيڤانز، برجن: **لِمَ العقل؟** بيروت، دار الطليعة، ١٩٧٠.

إيفنز، برتشارد: **الإناسة المجتمعية**، تعريب حسن قبيسي، بيروت، دار الحداثة، ١٩٨٦.
بابلون، آرنست: **الآثار الشرقية**، تعريب م. ع. الخوري، طرابلس (لبنان)، دار جرّوس، ١٩٨٧.
باشلار، غاستون: **جماليّات المكان**، بيروت، مجد، ١٩٨٤.
باشلار، غاستون: **فلسفة الرفض**، بيروت، دار الحداثة، ١٩٨١، تعريب خليل أحمد خليل.
باشلار، غاستون: **تكوين العقل العلمي**، بيروت، مجد، ١٩٧٩.
باشلار، غاستون: **جدلية الزمن**، بيروت، مجد، ١٩٨٠.
الباقلاني، أبو بكر: **تمهيد الدلائل، مناقب الأئمة، الملل والنحل**، إلخ.
بن أبي طالب، علي: **نهج البلاغة** شرح... لإبن أبي الحديد.
بن العبد، طرفة: **ديوان**.
بن علي، زين الدين (الشهيد الثاني): **منية المريد في آداب المفيد والمستفيد**، بيروت، دار الكتاب الإسلامي، (ب. ت). (راجع الشهيدين).
بيضون، إبراهيم: **الأنصار والرسول**، بيروت، معهد الإنماء العربي، ١٩٨٩.
البيطار، نديم: **الإيديولوجيا الانقلابية**، (ط ١، بيروت، دار الطليعة)، ثم صدر بعنوان: **الإيديولوجيا الثورية**، بيروت، مجد، ١٩٨٣.
التوحيدي، أبو حيّان: **المقابسات**، (ب. ن، ب. ت).
التوحيدي، أبو حيّان: **البصائر والنظائر**، (بيروت/ تصوير).
الجابري، محمد عابد: **نقد العقل العربي**:
١ ـ **تكوين العقل العربي**، بيروت، دار الطليعة، ط ٢، ١٩٨٥.
٢ ـ **بنية العقل العربي**، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦.
٣ ـ **العقل السياسي العربي**، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٠.
جعيط، هشام: **الفتنة**، تعريب خليل أحمد خليل، بيروت، دار الطليعة، ط ١، ١٩٩٢.
الحائري، علي اليزدي: **إلزام الناصب**، جزءان، بيروت، الأعلمي، ط ٥، ١٩٨٤.
الحائري، محمد مهدي: **شجرة طوبى**، جزءان، بيروت، الأعلمي، (ب. ت).
حاطوم، أحمد: **اللغة ليست عقلاً**، بيروت، دار الفكر اللبناني، ١٩٨٨.
الحافظ، ياسين: **الأعمال الكاملة**، دار الطليعة، بيروت، ١٩٧٩،
الحافظ، ياسين: **الهزيمة والإيديولوجيا المهزومة**، بيروت، معهد الإنماء العربي، ١٩٨٩.
حرب، علي: «الفيلدوق والفيلسوف»، بيروت، جريدة النهار؛ العدد ٢٦/ ٦/ ١٩٨٧.
الحرّ العاملي، محمد بن الحسن: **الجواهر السنيَّة في الأحاديث القدسيَّة**، ط ١، بيروت، الأعلمي، ١٩٨٢.
الحسني، هاشم معروف:
الحسني: ـ **سيرة المصطفى**، ط ٣، بيروت، دار القلم، ١٩٨١.
الحسني: ـ **سيرة الأئمة الإثني عشر** (جزءان)، ط ٣، بيروت، دار القلم، ١٩٨١.

الحسني: ـ **الشيعة بين الأشاعرة والمعتزلة**، ط ١، بيروت، دار القلم، ١٩٧٨.
الحسني: ـ **بين التصوُّف والتشيّع**، ط ١، بيروت، دار القلم، ١٩٧٩.
الحيدر آبادي، حميد الله: **الوثائق الدبلوماسيَّة في عهد الرسول والخلفاء الراشدين**، طبعة القاهرة. (ب. ت).
خدّوري، مجيد: **عرب معاصرون**، بيروت، المتحدة للنشر، ١٩٧٩.
خليل، خليل أحمد: **مفاتيح العلوم الإنسانية**، بيروت، دار الطليعة، ١٩٩٠.
خليل، خليل أحمد: **مستقبل الفلسفة العربية**، بيروت، مجد، ١٩٨١.
خليل، خليل أحمد: **مضمون الأسطورة**، بيروت، دار الطليعة، ط ٣، ١٩٨٥.
خليل، خليل أحمد: «نقد العقل السحري»، بيروت، مجلة **«الفكر التقدمي»**، العدد ٢، ١٩٨٨.
خليل، خليل أحمد: **العرب والقيادة**، بيروت، دار الحداثة، ط ٢، ١٩٨٥.
خليل، خليل أحمد: **جدلية القرآن**، ط ٣، بيروت، دار الفكر اللبناني، ١٩٩٣.
الخميني، روح الله الموسوي: **القرآن أمر المسلمين بالوحدة والاتحاد**، مجلة **الوحدة الإسلامية**، العدد ٢٧٥، كانون الثاني (يناير) ١٩٨٦.
الخميني، روح الله الموسوي: **الحكومة الإسلامية** (طهران).
الخميني، روح الله الموسوي: **الوصية الإلهية**، (طهران).
الخوري، فؤاد إسحق: **إمامة الشهيد وإمامة البطل**، ط ١، بيروت، مركز دار الجامعة، ١٩٨٨.
زيعور، علي: **اللاوعي الثقافي ولغة الجسد والتواصل غير اللفظي في الذات العربيَّة**، بيروت، دار الطليعة، ١٩٩١.
زيعور، علي: **التفسير الصوفي للقرآن عند الصادق**، بيروت، دار الأندلس، ١٩٨٥.
سعيد، إدوارد: **الاستشراق**، بيروت، مؤسسة الأبحاث العربية، ط ١، ١٩٨١.
سليمان، مصطفى: **أبحاث المؤتمر الوطني للإحصاء والبرمجة والتخطيط**، بيروت، ج ١، ١٩٩١.
شاتليه، فرانسوا: **تاريخ الأفكار السياسية**، تعريب خليل أحمد خليل، بيروت، معهد الإنماء العربي، ١٩٨١.
شاتليه، فرانسوا: **إيديولوجيا الإنسان**، تعريب، خ. أ. خ.، بيروت، مجد، ١٩٨٢.
شرابي، نظام: **العرب وأميركا**، لندن، دار رياض الريّس، ١٩٨٨.
شرف الدين، عبد الحسين: ـ **النّص والاجتهاد**، قسم الدراسات الإسلامية، ط ٢، طهران، ١٩٩٢.
شرف الدين، عبد الحسين: **المراجعات**، الناشر نفسه، ١٩٩٢.
شرف الدين، عبد الحسين: **فلسفة الميثاق والولاية**، بيروت، مؤسسة الوفاء، ١٩٨٤.
شرف الدين، عبد الحسين: **كلمة حول الرؤية**، بيروت، مؤسسة أهل البيت، ١٩٨٢.
شمس الدين، محمد علي: **أميرال الطيور**، بيروت، دار الآداب، ١٩٩٢.
شمس الدين، محمد مهدي: **العلمانية**، بيروت، دار التوحيد، ١٩٨٠.

شمس الدين، محمد مهدي: **ثورة الحسين (ظروفها الاجتماعية)**، بيروت، دار التعارف، ١٩٧٩.

شمس الدين، محمد مهدي: **ثورة الحسين في الوجدان الشعبي**، بيروت، الدار الإسلامية، ١٩٨٠.

شمس الدين، محمد مهدي: **السلم وقضايا الحرب**، بيروت، المركز الإسلامي، ١٩٨١.

شمس الدين، محمد مهدي: **بين الجاهلية والإسلام**، ط ٢، بيروت، مجد، ١٩٨٤.

شمس الدين، محمد مهدي: **حركة التاريخ عند الإمام علي**، بيروت، مجد، ١٩٨٥.

الشهرستاني، أبو الفتح: **موسوعة الملل والنحل**، بيروت، مؤسسة ناصر للثقافة، ط ١، ١٩٨١.

الشهيدان محمد مكي الجزيني/ محمد زين الجباعي: **الروضة البهيَّة في شرح اللمعة الدمشقية**، ١٠ أجزاء، بيروت، دار العالم الإسلامي، (ب. ت).

شيخاني، سمير: **حقائق أغرب من الخيال**، بيروت، دار عز الدين، ١٩٨٩.

الصدر، محمّد: **تاريخ ما بعد الظهور**، ط ٢، بيروت، دار التعارف، (ب. ت).

صفدي، مطاع: **استراتيجيَّة التسمية**، بيروت، معهد الإنماء القومي، ١٩٨٣.

الصليبي، كمال: **التوراة جاء من الجزيرة العربية**، بيروت، مؤسسة الأبحاث العربية، ط ٢، ١٩٨٦.

الطرطوشي: سراج الملوك (مخطوط مصوّر).

العاملي، بهاء الدين محمّد: **الكشكول**، ٣ أجزاء، بيروت، مؤسسة الأعلمي، ط ٦، ١٩٨٣.

عبّودي، هـ. س: **معجم الحضارات السامية**، طرابلس/ لبنان، جرّوس برس، ط ٢، ١٩٨٨.

عبد الباقي، محمد فؤاد: **المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم**، بيروت، دار القلم، (ب. ت).

عبد الرازق، علي: **الإسلام وأصول الحكم**، القاهرة، ١٩٢٥.

عبد اللطيف، كمال: **مفاهيم ملتبسة في الفكر العربي المعاصر**، بيروت، دار الطليعة، ١٩٩٢.

العظم، صادق جلال: **ـ نقد الفكر الديني**، بيروت، دار الطليعة، (ط ٥)، ١٩٨٤.

العلايلي، عبد الله: **أين الخطأ؟** بيروت، دار العلم للملايين، ط ١، ١٩٧٨. / ط٢، بيروت، دار الجديد، ١٩٩٢.

العلايلي، عبد الله: **المعجم الكبير**، بيروت، دار المعجم العربي، ١٩٥٤.

علي، جواد: **المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، ١٠ مجلّدات، بيروت، دارالعلم للملايين، / بغداد، دار النهضة، ١٩٧٨.

علي، جواد: **تاريخ العرب في الإسلام**، بيروت، دار الحداثة، ١٩٨٣.

غارمادي، جولييت: **اللسانة الاجتماعية**، تعريب خليل أحمد خليل، بيروت، دار الطليعة، ١٩٩٠.

غيتّون، جان (والأخوان بوغدانوڤ): **الله والعلم**، تعريب وتقديم: خليل أحمد خليل، بيروت، دار عام ألفين (عويدات)، ١٩٩٢.

فرحان، محمد چلوب: **القدر والإنسان**، بيروت، دار الطليعة، ١٩٨٦.

فضل الله، محمد حسين:

فضل الله: **أسلوب الدعوة في القرآن**، ط ٤، بيروت، دار الزهراء، ١٩٨٢.

فضل الله: **الحوار في القرآن**، ط ٢، بيروت، الدار الإسلامية، ١٩٨٣.
فضل الله: **قضايانا في ضوء الإسلام**، ط ٤، بيروت، دار الزهراء، ١٩٨٠.
فضل الله: **الإسلام ومنطق القوّة**، ط ١، بيروت، الدار الإسلامية، ١٩٧٩.
فضل الله: **خطوات على طريق الإسلام**، ط ٣، بيروت، دار التعارف، ١٩٨٢.
فضل الله، مهدي: **من أعلام الفكر الفلسفي الإسلامي**، بيروت، الدار العالمية، ١٩٨٢.
الفقيه: محمد جواد: **سلمان الفارسيّ**، بيروت، دار الفنون، ط ٢، ١٩٨١.
القصيمي، عبد الله: **العالم ليس عقلاً**: بيروت، ١٩٧٢، (ب. ن).
القلقشندي: **من مآثر الإناقة في معالم الخلافة**، دمشق، وزارة الثقافة، ١٩٨٥.
الكرماني، أحمد حميد الدين: **راحة العقل**، ط ٢، بيروت، دار الأندلس، ١٩٨٣.
الكفويّ، أبو البقاء: **الكليّات**، ٥ أجزاء، دمشق، وزارة الثقافة، ١٩٧٨.
لوبون، غوستاف: **حضارة العرب**، تعريب أكرم زعيتر، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٠٠.
الماوردي، أبو الحسن: **الأحكام السلطانيّة**، بيروت، مجد، ١٩٧٩.
الماوردي، أبو الحسن: **قوانين الوزارة وسياسة الملك**، تحقيق ودراسة رضوان السيد، بيروت، دار الطليعة، ط ١: ١٩٧٩/ ط ٢: ١٩٩٣.
مؤلف مجهول: **الأسد والغوّاص، حكاية رمزية عربية**، تحقيق وتقديم رضوان السيد، بيروت، دار الطليعة، ط ١: ١٩٧٨/ ط ٢: ١٩٩٢.
المحاسبي، الحارث بن الأسد: **العقل وفهم القرآن**؛ تحقيق وتقديم حسين القوتلي؛ بيروت، دار الكندي/ دار الفكر، ط ٢، ١٩٧٨.
المرادي، أبو بكر: **كتاب الإشارة إلى أدب الإمارة**، تحقيق وتقديم رضوان السيد، بيروت، دار الطليعة، ١٩٨١.
مرحبا، محمد: **الجامع في تاريخ العلوم عند العرب**، بيروت، دار عويدات، ١٩٨٨.
رقص، الياس: **نقد الفكر القومي (ساطع الحصري)**، بيروت، دار الطليعة، ١٩٧٠.
سروّة، حسين: **النزعات الماديّة في الفلسفة العربية الإسلامية**، جزءان، بيروت، دار الفارابي، ١٩٧٧.
مصطفى، قيصر: **الشعر العاملي الحديث في جنوب لبنان**، بيروت، دار الأندلس، ١٩٨١.
المطهّري، مرتضى: **الإسلام وإيران**، ٣ أجزاء، بيروت، دار التبليغ، ١٩٨٦.
المظفّري، محمد حسين: **تاريخ الشيعة**، ط ٣، بيروت، دار الزهراء، ١٩٨٢.
مغنية، محمد جواد: **الشيعة والحاكمون**، ط ٥، بيروت، دار مكتبة الهلال/ دار الجواد، ١٩٨١.
واط، مونتغمري: **محمد في مكة**، بيروت، دار المكتبة العصرية، ١٩٦٥.
واط، مونتغمري: **محمد في المدينة**، بيروت، دار المكتبة العصرية، ١٩٦٥.
واط، مونتغمري: **الفكر السياسي الإسلامي**، بيروت، دار الحداثة، ١٩٨١.
المتوكل، محمد عطا: **المذهب السياسي في الإسلام**، بيروت، (ب. ن، ب. ت).

المنتظري، آية الله: **دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية**، ٤ أجزاء، طهران، المركز العالمي للدراسات الإسلامية، ١٤٠٩ هـ.

المفيد، الشيخ: **العيون والمحاسن**، ط ٤، بيروت، دار الأضواء، ١٩٨٥.

نصّار، ناصيف: **طريق الاستقلال الفلسفي**، بيروت، دار الطليعة، ١٩٧٥.

النويهي، محمّد: **نحو ثورة في الفكر الديني**، بيروت، دار الآداب، ١٩٦٥.

نيتشه، فريدريك: **أصل الأخلاق وفصلها**، تعريب حسن قبيسي، بيروت، . . .

II ـ بالأجنبية

Anthologie de la Poésie Persane, Paris, éd. Seghers, 1965.

Attali , Jacques: **1492,** Paris, éd. Fayard, 1992.

Bachelard, Gaston: **Le Matérialisme Rationnel,** Paris, P.U.F. [Quadrige].1984.

Bachelard, Gaston: **Poétique de l'espace,** [Quadrige].

Bachelard, Gaston: **Le Nouvel Esprit Scientifique,** [Quadrige].

Bachelard, Gaston: **Formation de l'esprit scientifique** [Quadrige].

Battistini: **Héraclite, Fragments,** Paris, Maisonmmeuve et Larose, 1970.

Béjin, André: «Le Sang, le Sens et le Travail», **C.I.S.,** Vol. 73,1982. pp. 323- 343.

Bensadon, Ney: **Les Droits de la Femme,** Paris, P.U.F., 1990.

Boudan, R.: **Effets pervers et Ordre,** Paris, P.U.F., 1977.

Bourricaud: **Dictionnaire Critique de la Sociologie,** Paris, éd. P.U.F., 1984.

Breton, Roland: **Géographie des Civilisations,** Paris, P.U.F., 1987.

Canguilhem, Georges: **Etudes d'Histoire et de Philosophie des Sciences**, Paris, éd. Vrein, 1983.

Carrè, | Olivier/ Briérre, Claude: **L'Islam, Guerre à l'Occident,** Paris, Ramsay, 1984.

Châtelet, François: «Puissance du Contingent»,Paris, **Le Monde,** 15 - 16 juillet, 1984.

Claval, Paul: **Espace et Pouvoir**, Paris, P.U.F., 1978.

Comte, Auguste: **Cours de Philosophie Positive;** Paris, Schleicher Frères, éditions; 1907.

Corbin, Henry: **La Philosophie Islamique,** Paris, éd. Gallimard, 1965.

Croce, Bendetto: La Philosophie comme histoire de la Liberté; Paris, éd. du Seuil, 1983.

Descartes, René: **Discours de la Méthode,** Paris, N.R.F., 1966.

Dictionnaire des Religions, Paris, P.U.F., 1984.

Duverger, Maurice: **Méthode des sciences sociales,** Paris, éd. Thémis, 1964.

Festugière: **La Révélation d'Hermès,** 4 Vol.; Paris, 1944 - 1949.

Fichou, Jean- Pièrre: **La Civilisation américaine,** Paris, P.U.F., [Que sais-je?] N° 2372, 1991.

Garaudy, Roger: **Intégrismes,** Paris, éd. Belfond, 1991.

Gardet, Louis: **Les Hommes de l'Islam, - Approche des mentalités** - Bruxelles, éd. Complexe, 1984.

Hegel: **Leçons sur l'Histoire de la Philosophie**, Paris, N.R.F., Gallimard, 1964.

Janicaud, Dominique: **La puissance du Rationnel,** Paris, éd. Gallimard, 1985.

Keppel, Jules: **La Revanche de Dieu; Juifs, chrétiens et Musulmans à la reconquête du Monde,** Paris, La Redecouverte, 1991.

Lacoste, Yves: «Le Désir de Violence», Paris, **Le Monde d'aujourd'hui,** 2- 3 Sept. 1984.

Lalande, A.: **Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie,** Paris, P.U.F., 1992, (2 Vol).

Lyotard Jean - François: **La Condition Postmoderne,** Paris, éd. de Minuit, 1979.

Nietzsche, F.: - **Ainsi parlait Zarathoustra,** Paris, N.R.F., 1965, 1966.

Nietzsche, F.: - **Généalogie de la Morale,** Paris, N.R.F., 1965, 1966.

Nietzsche, F.: - **Par dela le Bien et le Mal,** Paris, N.R.F., 1965, 1966.

Nietzsche, F.: - **Le Gai Savoir,** Paris, N.R.F., 1965, 1966.

Noudinot, J-F.: **21 Etats pour une nation arabe.** Paris, éd. Maisonneuve et Larose, 1992.

Pirrenne, Jacques: **Les Grands Courants de l'Histoire Universelle,** I-VII vol.; Paris, éd. Stock, 1965.

POPPER, Karl: **Logique de la découverte scientifique,** Paris, éd. Payot, 1985.

Rabbath, Edmond: **Mahomet, Prophète arabe et Fondateur d'Etat,** Publ. de l'U.L. Beyrouth, 1980.

Rabbath, Edmond: **La Conquête arabe,** 2 vol. publ. de l'U.L., Bey. 1980.

Remond, René: **«Etre historien aujourd'hui», Le Monde** 2/3, 1986.

Risler, Jacques: **La Civilisation Arabe,** Paris, éd. Payot, 1972.

Risler, Jacques: **L'Islam Moderne,** Paris, éd. Payot, 1972.

Rouadjia, Ahmed: **Les Frères et la Mosquée;** Paris, éd. Karthala, 1990.

Tesnière: **Le Langage,** Paris, C.E.P.L., 1973.

WIENER, Norbert: **Cybernétique et Société,** Paris, U.G.E., 1971.

المحتويات



خليل أحمد خليل:

□ مواليد صور/ لبنان، ١٩٤٢.

□ أستاذ الفلسفة واجتماعيات المعرفة/ الجامعة اللبنانية، معهد العلوم الاجتماعية، الفرع الأول [بيروت].

□ دكتوراه في الإسلاميات [ليون، ١٩٦٨].

□ دكتوراه دولة في الفلسفة [باريس، ١٩٨٤].

□ من أعماله:

- مضمون الأسطورة في الفكر العربي.
- جدلية القرآن
- المرأة العربية وقضايا التغيير
- المعرفة الاجتماعية في أدب جبران
- مستقبل الفلسفة العربية
- السارترية وتهافت الأخلاق والسياسة
- العرب والقيادة
- العرب والديمقراطية
- نحو سوسيولوجيا للثقافة الشعبية
- كمال جنبلاط: ثورة الأمير الحديث
- مفاتيح العلوم الإنسانية (معجم عربي/ فرنسي/ انجليزي)

تنفيذ مطبعة دار الكتب - بناية اللعازرية - شارع سوريا
تلفون: ٣٧٠٠٧٣ - ٨١١٥٧١ - ص.ب: ١١٣٥٥٩ - بيروت - لبنان

٢٠٠٠ /٩٣ /١١٤٦